PECADOS CAPITALES

Antonio Machado Libros

LA SOBERBIA Pasión por ser

Laura Bazzicalupo

PECADOS CAPITALES

Antonio Machado Libros

LA SOBERBIA Pasión por ser

Laura Bazzicalupo

LA SOBERBIA

PASIÓN POR SER

Traducción de

Juan Antonio Méndez

www.machadolibros.com

Pecados capitales

Colección dirigida por:

Carlo Galli

VOLÚMENES:

La ira, Remo Bodei

La avaricia, Stefano Zamagni

La gula, Francesca Rigotti

La lujuria, Giulio Giorello

La envidia, Elena Pulcini

La pereza, Sergio Benvenuto

La soberbia, Laura Bazzicalupo

Laura Bazzicalupo

La soberbia

Pasión por ser

Título original: Superbia. La passione dell'essere

© 2008 by Società editrice il Mulino, Bologna

© de la traducción, Juan Antonio Méndez, 2015

© de la presente edición,

Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5. Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

machadolibros@machadolibros.com

www.machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-149-5

Índice

I. «Initium omnis peccati superbia»

Prólogo en el cielo

Soberbia, raíz y reina de los pecados

Pasión por ser y la verdad

Dudas

Flash de pequeña soberbia cotidiana

De viaje

II. Soberbia antigua

Otra vez ángeles y demonios

Héroes, tiranos y desventuras increíbles

Altísimas torres, pueblos y espíritus demasiado inteligentes

Un progenitor ambicioso y desobediente

El monje santo

Vanagloria de reyes

Orgullo burgués

III. Nueva y moderna soberbia

Primer intermedio teatral: Fausto o de la impaciencia

«En nombre de la idea»: Robespierre y todos los demás

Pequeño pero importante intermedio teatral núm. 2: Antígona

Obedientes y gregarios: soberbios sin raíces

Arrogancia anónima: jerarcas, jueces, policías, funcionarios

IV. Caleidoscopio de los soberbios

Individualistas a ultranza: soberbios impenitentes

«He aquí al superhombre»

Superhombres, delitos y falsas confesiones

¡Diferente de todos!: esnobismo y vanguardia

Cinismo y crueldad

Intermedio irónico: allegro ma non troppo

V. Novísima soberbia

¿Qué queda hoy?

Efecto global de soberbia e individuos impotentes

¿Quién dice hoy: «¡eres soberbio!»?

Dos ejemplos

Cambio de lenguaje: el saber del alma

Soberbia, delirante «pasión por ser»

El círculo se cierra

Nota bibliográfica

I

«Initium omnis peccati superbia»

Prólogo en el cielo

Es hermoso. De rostro transfigurado por un pathos total. Tan absolutamente envuelto en luz que cuesta mucho perfilar los límites de su figura: parece una lámina brillante. Tiene la mirada fija en quien le ha creado: le ama y quiere ser idéntico a Él. No solo lo quiere, tiene que ser semejante a Él. Pero no Él. No él único, sino el primero de las criaturas.

Es un instante. Y el ángel hermosísimo, Lucifer, el portador de luz, atraviesa el límite, el umbral de lo prohibido. El desmesurado amor se torna en odio, a su vez también desmesurado. Rechaza, agrede el poder del Otro. Aquel al que más se le parecía, aquel de quien estaba más cerca, Dios –efectivamente, Lucifer era de entre los ángeles el más bello, el más inteligente, el más próximo a Dios–, pasa a convertirse en el más radicalmente extraño de todos, a ser el Enemigo, el símbolo de su propia no-perfección, de la carencia. Rechazarlo, rebelarse significa eliminar la insoportable visión de la semejanza incompleta, de la solo parcial fusión. Eliminar para siempre el hecho de ser dos y no el único, el Uno. Obstinadamente Uno.

Y el ángel se precipita desde el cielo estrellado en la profundidad helada, sórdida y oscura, en el corazón de la tierra. Se trata de Satanás, la bestia negra desterrada a la tiniebla eterna.

Esta escena es el arquetipo de la soberbia.

Soberbia, raíz y reina de los pecados

La soberbia, raíz y reina de todos los pecados. Así la definen tanto Agustín como Tomás. Este doble apelativo nos dice que se trata de un pecado diferente de los demás, es decir, que ocupa un puesto especial en la jerarquía de los pecados.

Es la raíz. Gracias a la savia del pecado de soberbia se alimentan el resto de los pecados que no son sino formas específicas de soberbia.

La soberbia es también culminación, cúspide de la jerarquía misma: la reina de los pecados. De manera que si estos estuvieran ausentes, si la vida de un hombre fuese toda ella virtuosa –mejor dicho, si fuese absolutamente virtuosa– y la soberbia fuera la coronación de tanta virtud, bastaría por sí sola para invalidar el sentido de esa vida, arrojando sobre ella una maléfica sombra. La soberbia, por sí sola, siendo como es el más grave de los pecados bastaría para condenar al hombre.

Raíz y culminación. Aquí ya se perfila el rasgo paradójico de esta pasión por ser, como podría definirse la soberbia. Ese rasgo que convierte la más grande de las virtudes en su opuesto, que convierte el amor en odio, la perfección en caos. Como le sucedía a Lucifer en la primera escena de la soberbia. Donde perdía el Paraíso para siempre.

¿Pero qué es lo que tiene, entonces, la soberbia para ser tan terrible, tan literalmente «radical» como para remitirse, además, a la expresión el mal radical ?

Por supuesto, no está ligada solo a la civilización judeo-cristiana, aunque es cierto que en ella y en la arquitectura de sus pecados ocupa una posición particularmente significativa, por la que se identifica con el pecado original. Pecado que, en definitiva, no es más que un acto de soberbia, de desobediencia a los límites naturales impuestos al hombre. El mundo griego, tanto el homérico como el trágico, contempla la hybris –el término griego para la soberbia– como la culpa específica del héroe. La hybris anida en el

corazón del héroe trágico a causa de su misma excelencia: el exceso de poder y de ambiciones le hará caer preso de la ate, el hecho ruinoso. Y la ate se manifiesta a modo de ceguera que envuelve la mente en el engaño impidiéndole ver, mientras le conduce hacia la perdición.

Ambas culturas, a pesar de sus profundas diferencias, utilizan la reflexión sobre la soberbia para decir algo crucial acerca de la existencia del hombre, algo que está en el núcleo de su misma naturaleza, amenazándola desde dentro de manera esencial. Algo intrínseco hasta el punto de que tanto la pareja hybris/ate como la de soberbia/pecado original pueden ser consideradas como maneras de hablar, en forma mítica y sacra, de la condición humana en general.

Por supuesto –y de ello seremos cada vez más y más conscientes a lo largo de nuestro periplo en torno al archipiélago de la soberbia– en la modernidad, a este lenguaje mítico y sacro (culpa, pecado, expiación, destino) se aproximan, con capacidad de objetivación mucho más determinada, los léxicos de las ciencias humanas, desde la psicología a la sociología y a la antropología. Más todavía: durante un tiempo pareció que era posible hablar de esa sombra que envuelve la condición humana mediante definiciones más o menos científicas, llevando a cabo así una especie de neutralización de este oscuro «pecado». Efectivamente, la modernidad se había ocupado de redimensionar el carácter de soberbia sobrante del hombre, en parte trasladándola a un registro menos dramático (es decir, valorando los aspectos positivos de esta ambivalencia del ser humano), en parte dedicándose con igual orgullo a sanar o a reducir los sufrimientos que provoca una conducta soberbia.

Pero hay algo en el trabajo de neutralización de esa sombra que acompaña al hombre y que a menudo le envuelve completamente, que no acaba de funcionar correctamente. Hay un hecho innegable: hoy asistimos al retorno de la pregunta acerca de la culpa del ser-hombre, acerca de la exposición a la contingencia del pecado, a la carencia ontológica –antes incluso que moral– que parece inscrita en su misma condición existencial.

En este retorno cobra sentido utilizar nuevamente palabras como pecado y soberbia, incluso al margen de un contexto estrictamente

religioso-institucional. De hecho percibimos que el juicio de soberbia se refiere a una condición –de poder y al tiempo de fragilidad– del hombre que, más allá de los contextos históricos y de las diferentes condenas formuladas a lo largo del tiempo, puede advertirse y hacerse evidente más a partir del lenguaje poético, filosófico, incluso mítico y religioso, que por la transcripción secularizada que lo redimensiona, lo expone a terapias y a compensaciones, pero deja escapar la dimensión trágica y grandiosa que se advertía en él.

Pasión por ser y la verdad

Repito: existe una particular naturaleza de este pecado que lo diferencia del específico abuso de las pasiones que se da en cada uno de los demás pecados.

En la soberbia se trata de la verdad. Previene el ofuscamiento de ate : el exceso, la desmesura de la soberbia se enmarca en una percepción ofuscada de la verdad. Tampoco ve el delirio del ángel, ese delirio borra la diferencia entre creador y criatura, no ve ni reconoce el orden, porque en realidad no sabe cómo están las cosas, cómo se disponen en el mundo y, por tanto, no mide el gesto ni el status. Solo ve lo que quiere ver, lo que hace de soporte a la imagen ideal, al amor apasionado de sí mismo y, consecuentemente, se hunde en la niebla de un delirio en el que lo único visible es la propia figura, la representación del propio deseo.

Por eso la soberbia da más miedo que cualquier otro pecado. Porque el soberbio avanza envuelto en una niebla delirante, incluso cuando usa con lucidez su propia inteligencia, incluso si su propia palabra es cortante como la hoja de una navaja. Es tan orgulloso y determinado, tan seguro de sí, porque está ciego en relación con su propia realidad y en relación con el contexto en que vive.

La verdad y el ser son las categorías implicadas en la condición de soberbia: se niega, se rechaza, la verdad acerca del ser, la verdad acerca de lo que se es. Porque en esa verdad existe Otro, una dimensión externa a nosotros mismos, no controlable, no gobernable, de la que dependemos, que, quizá, sea superior y que, en cualquier caso, vivimos como una amenaza.

De modo que la soberbia es la pasión por ser el Uno, el único, mejor dicho, por querer o el saber que somos el solo y único. Sin nadie más, sin los demás, declarados inferiores, irrelevantes, peligrosos. Otros y Otro a odiar, a humillar, a aniquilar.

La inquietante radicalidad de este pecado radica en el hecho de que germina en las ambigüedades del proceso de identificación del

hombre que, para llegar a ser él mismo, tiene que separarse, tiene que decir que no, rechazar la simbiosis con el todo y tiene que amarse a sí mismo, tiene que negar la asimilación que le aniquilaría. Pero tiene que hacerlo solo en la medida en que le permite ser y sobrevivir al otro. Y puede que hasta florecer y crecer con mayor poder. Tiene que hacerlo en la dimensión del reconocimiento de los límites del propio poder y en la aceptación de la propia fragilidad.

Radical y ambivalente: porque, en el fondo, cada individuohombre tiene que amarse mucho, tanto como para no querer permanecer junto a quien le ha cuidado, de cuya benevolencia depende, pero también está obligado a no olvidar el humus en el que ha echado raíces, que le restituye el sentido de las proporciones. Algo difícil a nivel psicológico, a nivel sociológico, cultural y existencial. Tan difícil que resulta más fácil negar la realidad y ser soberbios.

Sin embargo, lo raro es que, junto a la severa y turbada condena de la soberbia, con frecuencia usamos el adjetivo soberbio con un valor positivo. En realidad, la inquietante ambivalencia del término –connotación positiva y negativa, en la misma palabra– la encontramos en todas las lenguas. Ya desde la misma palabra hebrea ga'on, que significa algo excelente, grande, pero también alguien que excede culpablemente de la justa medida. El valor positivo se usa por lo general para las cosas, las obras o los acontecimientos y finalmente para las actuaciones humanas. Pero no directamente para los hombres que las han llevado a cabo. De un tiro a puerta de balón se dice que es soberbio. De una pasta con alubias, que está soberbia. También es soberbia una catedral gótica o un rascacielos increíblemente alto. Soberbia es la ejecución de un trozo musical, la interpretación de un actor, la representación de un drama, la carrera de un caballo.

¿Por qué? ¿Por qué estamos dispuestos a reconocer la excelencia, la desmesura en la obras, pero no se nos ocurre atribuir la cualificación positiva de la soberbia a quien la lleva a cabo, al hombre que es su artífice? De ese hombre, cuando decimos que «es soberbio», estamos condenando un pecado, un pecado gravísimo.

El presupuesto de esta diferencia entre la obra y sus autores es que existe una jerarquía natural de los seres y que la naturaleza pone

límites a los seres vivos. Si alguien supera con toda su persona esos límites, si es soberbio en su manera de ser, pensamos que está infringiendo el orden y que es digno de condena. No ocurre lo mismo con las obras, las cosas o la performance de alguien, que solo en esa acción, en esa obra es soberbio. En este caso la trasgresión de la medida no solo es tolerable, sino positiva, digna del hombre, cuyo destino es dar lo mejor de sí. Es tolerable y deseable porque la excelencia concretada en una acción o en una obra será luego compensada y reconducida a sus límites por otras mil acciones de la misma persona, otras mil cosas y obras que son mediocres y de bajo nivel. Todo en orden con el genio: en general descubrimos que, a los ojos de su mayor-domo (o de la amante traicionada, o del amigo), la excelencia de sus obras, de soberbia belleza e intensidad, va unida a la arrogancia, a la insensibilidad, al egoísmo y al narcisismo más desenfrenado, así como a mil pequeñas mezquindades: la avaricia de Beethoven, la vulgaridad de Mozart, las traiciones de Picasso… La jerarquía del ser no se altera. De manera que la aparente excepción del uso del adjetivo soberbio con valor positivo confirma que la soberbia en cuanto culpa es un pecado del ser, de la identidad del hombre un pecado ontológico, es decir, que tiene que ver con la condición de alguien en el mundo, si es que no en el cosmos. Lo cual quiere decir, más sencillamente, que consiste en una situación –obviamente superior a todos, obviamente de dominio y de poder– que el sujeto cree o sabe que tiene.

Se trata, por tanto, de algo que tiene que ver tanto con el ser (el status, la posición en el mundo) como con la verdad. Y con la creencia. De hecho, los demás creen y ven de manera diferente.

De manera que comprender quién habla y quién dice «¡eres un soberbio!» acabará siendo importante, en nuestro discurso. Porque quien califica a otro de soberbio y por tanto juzga al soberbio como pecador, es alguien que sabe una verdad diferente del hombre que es juzgado. Se trata de alguien que juzga soberbio a otro porque está en poder de un conocimiento que le parece ser el verdadero y justo orden del mundo, orden que el otro infringe y niega. Debemos tener presente esta perspectiva. El soberbio no se juzga como tal. Su verdad es que vale más que todos los demás y no tiene por qué someterse a las reglas de todos, los cuales –todos– son objeto de su desprecio. Su modo de ser coincide con ese juicio, que otros no

comparten, que a los demás les parece un delirio. Esto significa que, hablando de soberbia, debemos buscar apoyo en la verdad de cómo están las cosas, o de cómo la verdad parece tan diferente a quien es soberbio y a quien le juzga como tal. Por tanto, cuando hablamos de soberbia no nos referimos tanto a un pecado mortal, a una trasgresión de costumbres, de mores, sino más bien a un choque, quizá presupuesto y tácito, de ideologías, de órdenes de la realidad que se creen verdaderos y que hacen funcionar las posiciones sociales de los hombres.

Dudas

La soberbia constituye una amenaza intrínseca en la naturaleza del hombre, de un hombre que lo es plenamente y que, actuando de acuerdo con los dictámenes naturales, desarrolla sus mejores potencias, encauzándolas hacia la excelencia y la magnanimidad.

Como el ángel, como el héroe griego. El que arriesga la hybris es el noble de espíritu, en ningún caso el pusilánime conformismo del coro que, mientras ciego y determinado va al encuentro con su propio destino, le advierte recordándole la desventura que se abate sobre quien presume de su capacidad para desafiar a los dioses. La soberbia parece afectar a la naturaleza magnánima, a la alta dignidad del hombre, que desde su propia naturaleza es empujado a la trampa de la excelencia, a sobrepasar los límites, al exceso. De modo que en la misma estela se encuentran, como en la escena del ángel, las virtudes y sus perversiones; como si el deseo natural, la naturaleza afectiva del hombre no fuese sino el progresivo revelarse de su naturaleza carencial, lapsa, como decían los Padres de la Iglesia. Se trata, por tanto, de un rasgo consustancial de la condición humana y, además, de su grandeza y dignidad.

Pero este carácter secretamente heroico, grandioso y orgulloso de la soberbia que tenemos dificultades para encontrar en una sociedad como la nuestra, diferenciada a ultranza, sí, pero en una gama de diferencias mediocres e inconsistentes, como los simulacros de una sociedad del espectáculo. Si, por una parte, el fracaso de una visión domesticada del Mal en la condición humana nos empuja a la búsqueda de categorías y palabras que provienen del mundo del pasado religioso y mítico, por otra, tenemos que constatar que, en nuestra vida cotidiana, usamos poco la palabra soberbia. La consideramos ligeramente arcaica, precisamente porque alude a grandeza y magnanimidad, que son virtudes quizás arriesgadas, pero escasamente difundidas en nuestros tiempos opacos. Por lo general, nos encontramos frente a pequeños aunque irritantes gestos de presunción, engreimiento, indiferencia, sociopatía, vanidad, presunción, autorreferencialidad, desprecio por los demás, arrogancia, más que auténtica soberbia. ¿Significa eso que la

soberbia, raíz y reina de todos los pecados, se ha disuelto en vanidad y narcisismo y nada más? ¿O acaso es posible profundizar en esa condición, en esa pasión del hombre, de manera que permita reconocer los rasgos, iguales si es que no todavía más terribles, en la crueldad opaca y mediocre de la existencia de hoy?

Flash de pequeña soberbia cotidiana

«¿Pero quién se cree que es?» El hombre de chaqueta y corbata se abre camino con autoridad entre la pequeña multitud congregada alrededor de la oficina, organizada en una fila en base a unos números que luego, al entrar en el patio, se les retira. Abre con autoridad la puerta que el funcionario mantiene bien cerrada y cruzando el umbral se vuelve hacia él, exigiendo atención. La obtiene. Arrogancia.

Habla sin escuchar. No presta atención al hecho de que el interlocutor trata de objetar algo. El profesor está seguro de sí mismo. Siempre sabe todo y siempre tiene razón porque es el profesor y es el profesor porque siempre tiene razón. Ni la sombra de la menor duda acerca de que el otro pueda tener su propia perspectiva, puede que incluso nueva, sobre la cuestión. Siempre se supone que sabe. O, al menos, eso piensa él y, por tanto, el conjunto resulta algo cómico. Presunción.

Se trata ahora de un personaje político y además tiene mucho dinero. El aspecto es mediocre, no es particularmente culto. Pero sabe que tiene mucho poder. Y se nota. Alimenta fantasías de éxito ilimitado. Se considera especial, único. No tiene miedo de meter la pata ni de cometer errores porque un enjambre de aduladores está dispuesto siempre a acoger sus palabras como definitivas. Y esto le gusta. Pretende que se le deba todo, que no tiene que someterse a las reglas, a las «Leyes iguales para todos». Si intentas tratarle como a los demás, se indigna. Incluso este privilegio, de alguna manera, resulta verificado por los acontecimientos y le convierte, si cabe, en más poderoso. Jactancia.

De nuevo un personaje político. Viene de la nada y para darse a conocer y tener consenso ha trabajado duramente, adquiriendo la capacidad de utilizar las debilidades de los demás. Pero gestiona el poder desde hace mucho y cree que es el único que puede y sabe hacerlo. Es un acaparador. Prefiere rodearse de fieles ejecutores, no deja crecer ni a la oposición ni a los colaboradores críticos. El descontento, el desacuerdo, cuando finalmente suben, ni siquiera

los oye, convencido como está de ser capaz de controlar como siempre, incluso de acallar cualquier voz, otra vez más, con un golpe de mano, con un nuevo acto de violencia. Seguro de sí, seguro de vencer. Y cuando fracasa, se asombra del fracaso como si fuera un niño. Delirio de omnipotencia.

La señora le regala trajes usados y zapatos pasados de moda. Ve cómo se apura para acabar el servicio cuanto antes para ir a casa y ocuparse del niño coetáneo del suyo. Van al mismo cole-gio, pero nunca invitan al pequeño extranjero a la casa en la que su madre pasa todo el día ordenando las cosas. «Cada uno en su sitio, ¡qué diablos!» Esta es gente de la que no puedes fiarte. Mientras está sirviendo, todo va bien, pero luego es mucho mejor que se vayan a sus casas. Ella es una «señora», precisamente, porque existe una asistenta extracomunitaria a la que mantener a distancia y a la que despreciar. Es incapaz de ser alguien sin excluir al otro y es incapaz de excluirlo sin desvalorizarlo y, si es preciso, odiarlo. Historias de racismo ordinario. Desprecio.

Bajo los violentos focos del estudio de televisión, el rostro es brillante, sin sombras y sin arrugas. Quizá un poco inexpresivo, pero bello; de acuerdo con los cánones estéticos de hoy, se trata de una mujer inalcanzable. Concentrada en el gesto que mejor evidencia su capacidad para ser modelo, para ser objeto de admiración, de envidia, de imitación. En la imagen no hay ninguna concesión a las heridas del tiempo –y eso que no se trata de una persona tan joven– ni de la naturaleza. ¿Pero no se decía que había tenido una grave enfermedad? Domina cualquier tipo de fragilidad que pueda agredirla y la vence. Por ahora. Vanidad.

Considera a la muchacha como una cosa que le procura placer. No agradece la dedicación que recibe y nunca pide perdón por nada. Ni siquiera en los casos en que depende de ella para sentirse seguro, para sentir placer. Pero no la ve, ni a ella ni a sus deseos. Está siempre ávido y descontento. Siempre toma, pero con una actitud de autosuficiencia que niega cualquier tipo de dependencia. Parece feliz o indiferente cuando están juntos, pero tanto cuando están solos como cuando están con más gente, la usa a modo de soporte y espejo de su propio poder. Y para percibir ese poder siente placer en hacerle daño, manipularla, humillarla, puede que hasta en

violarla. Abuso.

De viaje

Estos rápidos flashes apenas si suponen más que una casuística bastante limitada de figuras de pequeña y sórdida soberbia. Sin embargo hemos empezado nuestras reflexiones subrayando el carácter «radical», existencial, casi metafísico de la soberbia, pecado del ser y de la verdad acerca del ser y sobre la condición humana. Existe todo un abismo entre la magnanimidad de la rebelión del ángel y esta secuela de pequeños atropellos, de mezquinas, quizá ridículas, humillaciones y crueldades. Como existe un abismo entre aquella consideración de Santo Tomás que advertía en la naturaleza humana el impulso a la trascendencia de los propios límites y estas pedestres formas de prevaricación, de falta de respeto por las exigencias de los demás.

Esto también significa que, en un momento como el que hoy atraviesa el mundo occidental contemporáneo, construido e inspirado por el presupuesto igualitario de los derechos, la soberbia se presenta más travestida e inconfesable. Existe. Vaya si existe. Pero disfrazada. A un mundo como el que vivimos se le pueden atribuir millones de pecados y un número tal de trasgresiones que cabe dudar de la existencia de cualquier regla, ¿pero cómo hacemos para considerarlo soberbio?

La soberbia remite a cierta grandeza; es una degeneración, por supuesto, pero tiene su origen en la excelencia y en relación con nuestro mundo, como mucho, lo único que puede decirse es que es arrogante y vanidoso. ¿Qué tienen en común esa arrogancia y esa vanidad con el heroico pecado de un ángel que desafía a Dios, con un monje que disciplina su cuerpo hasta anularlo, con un rey que dicta la ley y la prohibición? ¿Qué había en la grandeza, perversa si se quiere, de aquellos desafíos en común con la arrogancia de hoy? ¿Con las formas opacas inéditas actuales de soberbia, de delirio, de omnipotencia, de desprecio por el otro, de blasfema negación de la propia debilidad?

Para que se entienda mejor quisiera emprender un breve viaje por la historia de las definiciones de soberbia. Un viaje en el que

encontraremos «representaciones» de la vieja soberbia, así como de la moderna, que de una u otra manera se miden con la inquietante primera escena que hace las veces de prólogo en el cielo de nuestra pequeña odisea.

Veremos así cómo, en el curso de su historia, la soberbia, entendida como definición de culpa y condena moral, en primer lugar teológica y posteriormente social, encontró formas de compensación y de expiación. En su versión contemporánea, por el contrario, el lenguaje de las pasiones del alma ha sido monopolizado por el psicoanálisis. La característica del paso de una a otra estriba en el hecho de que el psicoanálisis, incluso cuando se inscribe en un plano terapéutico y, por tanto, disolutivo de la culpabilidad, mantiene una profunda sensibilidad sobre la necesidad y la ambivalencia trágica del proceso a través del cual se llega a ser uno mismo. Su implantación teórica reconoce el carácter constitutivo, el carácter de inherente a la naturaleza humana de la grandísima tensión entre ser y verdad, entre dependencia y autonomía, entre plenitud y carencia. Y solo a través del reconocimiento de esa realidad será posible el acceso, en absoluto fácil, a una salida terapéutica. Como en los mitos clásicos a los que, precisamente, se ha referido el psicoanálisis. Así el saber psicoanalítico sobre el alma relanza, si bien con otro registro, el discurso filosófico y el religioso y su interrogación sobre la condición humana sometida al riesgo de delirio de omnipotencia, soberbia, negación y separación del otro.

En este viaje apareceré definiendo como soberbio unas veces un modo de ser, otras veces otro. Por tanto, tendré que referirme el juicio –la condena– que se ha ido pronunciando a lo largo de los tiempos. Y el que juzga, el que condena tiene en sí una presunción de verdad: sin saberlo, a su vez, es soberbio. Algo complicado de lo que no parece fácil escapar. De ahí que haya decidido realizar ese viaje en compañía de un amigo. Cuantas más voces, más perspectivas, menor riesgo de soberbia, de juicios altivos y arrogantes.

El amigo que me acompaña se llama Ulrich. Es inteligente, parece frío, pero yo sé que no lo es, es capaz de alimentar grandes pasiones: alguien le ha definido alguna vez como «sin cualidades» y es una buena razón para pensar que así no va a erigirse en el juez

supremo de los pecados de los demás. Al menos eso espero.

II

Soberbia antigua

Otra vez ángeles y demonios

Deseaba colocarse / por encima de la gloria de sus pares: / confiaba en igualar al Altísimo / rebelándose. Y con ambiciosas miras / contra el trono y contra el reino / de Dios, promovió en el Cielo vasta guerra / y soberbia batalla. Vanamente / porque fue objeto de la Fuerza todopoderosa y arrojado / desde el etéreo cielo, sin piedad, / a la combustión horrenda que todo lo destroza / a la perdición sin fondo, / de aquel que osó desafiar al Omnipotente con las armas.

Leo los versos del Paraíso perdido de Milton puede que con un énfasis excesivo, para que resulte así evidente la importancia que yo le concedo a esta escena bíblica, como modelo de soberbia.

–«En ese desafío del ángel rebelde –añado– subyace el rechazo de la diferencia con Dios; subyace el desconocimiento de la criatura respecto de su Creador (figs. 1 y 2); subyace la pretensión de ser el Único, el Único que no depende de nadie; está, como dice Milton, el ángel apóstata, que se separa del cosmos divino.»

Mi amigo, apoyado en el dintel de la puerta del estudio, me observa silencioso, con un relámpago de sorna en su mirada debido a mi incauta retórica.

La habitación está en penumbra y sobre la mesa hay esparcidos algunos grabados con los grabados que ilustran una edición neogótica del poema de Milton. En todos los grabados, sobre el fondo oscuro resalta una mancha clara, el ángel rebelde: el blanco y negro ponen en evidencia la fractura del mundo, la lucha del bien y el mal. Ulrich está dispuesto a acompañarme en este viaje, pero dudar de los lugares comunes y, por tanto, de las definiciones del bien y del mal, del mundo dividido en blanco y negro, forma parte de su modo de ver el mundo. De ahí que quiera subrayar las contradicciones.

–«Perdona –dice– pero ¿no habíamos quedado en que, por su propia naturaleza, el ángel primero y luego el hombre, tienden a la perfección, a la excelencia y a superarse a sí mismos? Pobre Lucifer, ¡pero si lo único que quería era hacer las cosas lo mejor posible! Si odia a Dios es por el hecho de que hubiera creado criaturas casi-perfectas, pero no perfectas y en el fondo le odia porque le ama y le admira demasiado. Podría pensarse que el ángel es envidioso, pero no soberbio. Soberbio, en todo caso, es Dios, que se enfurece por su indebida aspiración a ser como él y le castiga sin piedad.»

–«Efectivamente, así es –replico yo–. La envidia de Lucifer tiene su origen en su energía para expandirse, de su intolerancia al límite, pero también en la ad-miratio (nos lo dice la mirada fija de su Creador), el mirar, el admirar. Y es precisamente ese ad-mirare lo que acaba convirtiéndose en in-videre, mirar contra, rebelarse. De modo que soberbia y envidia parecen casi intercambiables, aun cuando en nuestra percepción la una es lo contrario de la otra: si se envidia, es que uno no acaba de creer en sí mismo y no se es soberbio. Pero en ese revoltijo que son las pasiones del alma basta con apenas trasladar un poco el acento y las emociones se transforman. Mientras que la envidia roe la vida, la atormenta porque la admiración se une al sentido de la impotencia, a la sensación de no lograr imitar al otro, en la soberbia de Lucifer se desencadena la presunción de tener el suficiente poder como para vencer en el desafío. Además, teniendo en cuenta que haciéndolo lo mejor posible el tono del desafío es diferente, no hace pensar en un loable esfuerzo por mejorarse. El ángel niega la diferencia onto-teológica con Dios: no reconoce su posición ni su mayor poder, su poder absoluto. No reconoce su carácter soberano. Es decir, en otras palabras, no acepta la jerarquía del Ser. Y si el Ser es el Bien, no acepta que su propio ser esté aquejado de una fundamental precariedad. No acepta el límite impuesto a su naturaleza, no perfecta como la de Dios. No recuerdo quién decía que el hombre no era más que un Dios fallido.»

–«Sartre. Era Sartre quien lo decía» –interviene Ulrich, que sabe todo y nunca olvida los nombres.

–«Vale, Sartre –estoy un poco contrariada porque me parece que su puntualización trataba de cogerme en falta–. Pero intentemos

comprender aquella famosa escena, palabra por palabra. Hemos dicho, efectivamente, que se trata del arquetipo, del modelo de todas las historias de soberbia. El ángel peca de soberbia. La soberbia es un modo de ser. Podría decirse que es un rasgo del carácter, de la identidad, pero tiene origen en un exagerado amor por sí mismo, en una pasión. Ahora bien, si hablamos de las pasiones del alma como origen de los pecados, tenemos que recurrir a la ayuda de quien es competente para ello: tanto para San Agustín como para Santo Tomás, toda afección del alma depende del amor. Efectivamente, el ángel ama a Dios y por Él es correspondido. Este carácter primario del amor, en su origen también de una pasión en absoluto altruista, amorosa solo hacia sí mismo, como la soberbia, tenemos que tenerlo en cuenta. Nos servirá cuando tratemos de indagar en la soberbia de nuestro tiempo, con los instrumentos del saber psicológico, tal y como hoy es costumbre. En aquellos tiempos San Agustín y Santo Tomás mantienen más fácilmente el control de la cuestión. El amor puede ser, nos dicen en dos ensayos, ordenado o desordenado, según res-pete la medida o se abandone a la desmesura.»

–«Por aclarar un poco las cosas –dice Ulrich con su voz de tonos bajos, perfectamente articulada–, cuando hablas de desmesura presupones la idea del orden y de la medida objetiva de todas las cosas. Evidentemente, tanto Agustín como Tomás piensan que existe un orden natural en el que cada ser o ente tiene su sitio. Y justo es respetar ese orden.»

–«¿Acaso piensas que no es así?»

–«Yo no pienso nada –dice–. En cualquier caso, lo mejor es aclarar las cosas. Desde este punto de vista, cada uno de los pecados se define como tal porque sobrepasa el puesto adecuado en la jerarquía del ser: Agustín sostiene que el amor de sí –el que alimentaba el ángel y que era legítimo y natural– ha llegado hasta el desprecio de Dios, es decir, niega la diferencia con el Ser superior que te ha creado: se trata de una perversión. Efectivamente, el excesivo amor de los hombres por sí mismos es el fundamento de la ciudad de Babilonia, el reverso de la ciudad de Dios. Todo depende de cómo se piense que es el orden, la jerarquía del Ser: arriba el creador y abajo las criaturas, primero los ángeles y luego los

hombres. –Y luego añade–: En relación con esta o con cualquier otra suprema jerarquía del ser, Cristo es el único que logra subvertirla, el Dios que se hace hombre, que nace en un pesebre y muere pobre entre delicuentes, el Dios que no se contrapone al otro, al hombre, en cuanto Ente supremo y omnipotente, sino que comparte los sufrimientos y eleva a los hombre a hermanos suyos. ¡Hermoso desafío a la soberbia humana y divina! Tan disonante como para ser precipitadamente reconducida al orden jerárquico de sus mismos seguidores.»

Mientras está diciendo todo esto, Ulrich aleja uno de los grabados para observarlo mejor en su conjunto: el ángel rebelde está arrinconado en la esquina de abajo a la izquierda, mientras que al otro lado, sobre el fondo negro, el arco del cielo está dibujado por el manto estilizado del Dios creador que traza una aureola alrededor de su imagen.

–«En realidad –digo yo, sorprendida por la interpretación herética del Cristo subversivo– para Santo Tomás (y como Santo Tomás piensa cualquiera que crea en un orden natural y que ese orden sea en sí justo) el hombre tiene un deseo, natural, de excelencia. Y, como de costumbre, el camino a recorrer es estrecho: no seguir la regla natural del deseo de excelencia significa ser pusilánime, indigno de la naturaleza humana; ir más allá, exceder, significa ser soberbio. Allí estamos: la escena del ángel tiene en su centro la medida. 'No gocemos por encima de la medida, sino de acuerdo con la regla con la que Dios nos ha medido': ahora es San Pedro el que habla.»

–¡Está bien, ya vale! –me interrumpe–. No me abrumes ahora con toda la hagiografía y las vidas de los santos.»

–«Esta idea –sigo diciendo yo– de que hay que mantenerse dentro de la medida no es solamente bíblica y judeo-cristiana. También la cultura griega hace de la hybris de los titanes la causa de todos los males que se abaten sobre los hombres. La hybris de los titanes que asaltan los cielos, la de Prometeo que roba el fuego con la pretensión de elevar a los hombres por encima del preciso lugar, bajo y apegado a la tierra, en el que se encuentran. Hybris castigada por Zeus con una eficaz pena que se corresponde con el pecado. A Prometeo encadenado le comerán eternamente el hígado, Atlas será condenado a llevar sobre sus hombros el peso del mundo (entre otros, también Dante condena la altivez de los soberbios doblegándolos bajo el peso de grandes piedras sobre los hombros). Digamos la verdad: es genial este juez que condena al soberbio a aceptar la amarga y pesada realidad: da a entender que los soberbios, en su delirio de omnipotencia, han negado precisamente la realidad de los límites y de las jerarquías.»

Evidentemente, Ulrich no tiene ninguna simpatía por Zeus justiciero y no le parecen divertidas las metáforas representadas por penas tan atroces.

–«Pero –dice– por la manera en que lo describe Esquilo, también Zeus lleva la soberbia máscara del tirano que exagera con su excesiva ira, con su rechazo a escuchar el discurso del otro. Prometeo es encadenado por Kratos y por Bia, es decir, por el poder y la fuerza al servicio de Zeus sin que se le permita defenderse. A la soberbia de Prometeo, siempre dispuesto a transgredir el orden cósmico, responde la arrogancia de Zeus, tirano, recién llegado al poder, y, como dice el coro, los nuevos poderosos, con frecuencia, son soberbios, prepotentes y arrogantes.»

No nos queda más que reconocer que, para Esquilo, ambas figuras son excesivas, soberbias y se arrogan, cada una de ellas, la posesión de toda justicia, de la única verdad. Pero la verdad es Dike, el divino orden cósmico, mientras que hybris es la arrogancia, la ceguera que olvida la frágil condición humana y desencadena una

secuela de males.

–«Montones de cadáveres en su tercera generación seguirán hablando mudos –recito yo– y dirán a los hombres que al mortal le está vedado todo exceso. Hybris da a modo de fruto espigas de ruina y recoge una gran cosecha de llanto.»

Mientras tanto, sigue resonando la belleza de los dolientes versos de Esquilo que acabo de recitar:

–«No podemos –dice Ulrich, observando que basta con evocar el mundo del mito y de la tragedia griega para que el sentido de las cosas humanas adquiera una nueva trasparencia, más eficaz–, no podemos olvidar la hybris de Edipo rey, Edipo tirano, tal y como reza el título de Sófocles. ¡Pobre Edipo! Modelo de todos los hombres, destinado a llevar el peso secreto del llegar a ser adulto a través de la renuncia y el dolor, de cada uno de los hombres en los tiempos por llegar. Él, que asume el poder matando, sin saberlo, al rey legítimo, y transgrediendo la más inflexible de las normas del universo, puesto que aquel rey era su padre. Él, que gobierna con razón y sabiduría, pero no sabe que se ha saltado la prohibición del incesto, establecida en todas las comunidades humanas. Transgrede la admonición délfica que imponía a los hombres el «nada en exceso» y el «conócete a ti mismo». De modo que sobrepasa, sin saberlo ni quererlo conscientemente, siguiendo su propio deseo, su amor y su naturaleza. Esta transgresión es contradictoriamente un destino inscrito en su naturaleza. Se ve perfectamente, en esta lacrimógena historia –aquí Ulrich trata de atenuar la conmoción con una punta de ironía, pero al tiempo sigue fascinado por la narración, terrible, fatal y grandiosa– que los griegos habían descubierto que la soberbia es una condición estructural provocada por el deseo humano de su bios y, a pesar de todo, también una gravísima culpa. De manera que no hay escape posible.»

–«A menos que –rebato yo– ser hombre se piense en términos de algo no terminado, sino más bien como un llegar a ser hombre en el tiempo, a través del dolor y del reconocimiento de la realidad. En ese caso la soberbia no es el destino del hombre, sino solo una etapa en su camino, de su proceso de subjetivización. Edipo, el hombre, tiene la hybris de la racionalidad, de la inteligencia y con ella ha resuelto la adivinanza (¿cuál es el animal que anda primero a

cuatro patas, luego sobre dos y finalmente en tres? El hombre, responde Edipo, que es el arquetipo del hombre). Así, cuando se abate la desventura sobre Tebas, Edipo tiene el valor (o la hybris) de emprender el viaje del conocimiento. 'Arrojaré luz sobre todo, empezando por el principio', dice orgulloso, más aún, orgulloso de su propia y lúcida capacidad de análisis. Iluminar –como decía el oráculo– significará conocerse a sí mismo, es decir, reconocer tus propias limitaciones, qué eres y qué es lo que puedes hacer. La redención pasa a través de la verdad, de la toma de conciencia de los límites, la reconquista del auténtico ser. 'Ya está todo claro', grita desesperado Edipo al final del largo e infernal viaje de reconocimiento de sí mismo.»

Ulrich lleva el discurso hacia el sentido político de la condena griega de la soberbia, las más de las veces ligada a la figura del tirano.

–«La cultura griega nos transmite una relato anti-tiránico, como si el ágora no soportase el exceso del que domina. Por otra parte, esta figura está ambiguamente perfilada como heroica por los griegos: un héroe negativo, si se quiere, malvado y destinado a la autodestrucción. Casi como si sintieran en sí mismos la pasión de la excelencia, la furia de la ambición y, por tanto, más peligrosa, la amenaza de sobrepasar los límites permitidos.»

Un golpe de viento desordena las ilustraciones del Paraíso perdido esparcidas sobre la mesa y Ulrich, con gesto decidido, las sujeta con una pequeña estatuilla de bronce que reproduce a Aristogitón, el héroe tiranicida, cuyo original está en el museo arqueológico de Nápoles. Recuerdo que me fue irónicamente regalado por el mismo Ulrich en tiempos de mis (y de muchos otros) pasiones y utopías políticas, cuando el mundo se dividía en tiranos y tiranicidas. Quizá por eso intento reconducir la hybris al rechazo del destino de fragilidad humana.

–«Para los griegos –digo– hybris es también el mero pensamiento de ser felices, felices hasta el punto de suscitar la envidia de los dioses e incurrir en la desventura que te arroja al polvo. Y este miedo a la felicidad como desencadenante de la desgracia y como incauto e inconsciente acto de violación de los límites, permanece todavía en la superstición popular. Por supuesto, no en la religión cristiana,

que prevé culpas voluntarias y ninguna envidiosa venganza de Dios. Pero en la cultura popular, sí: el mero hecho de ser felices y, por tanto, situarse por encima de una condición humana destinada al orden de la desgracia, de la precariedad y de la carencia es algo soberbio y peligroso.»

Altísimas torres, pueblos y espíritus demasiado inteligentes

Ulrich, tratando de poner orden en las historias más o menos poéticas que hemos evocado, observa con una punta de ilustrada erudición:

–«Digamos entonces que todas las culturas arcaicas se articulan alrededor de una concepción jerárquica del ser, en la cual existe una Ley sagrada, totémica, que confiere orden a la comunidad y que constituye un sacrilegio atreverse a tocar. Esta superioridad de la Ley, que proporciona orden al conjunto social, permite la identificación de una comunidad. Infringir la Ley significa amenazar todo el grupo social y su existencia. Por tanto, el que lo intenta es un pecador, rechazado o marcado por la desgracia. Decir que no a quien pretende ser como Dios significa cuidar de la comunidad. Piensa en el relato de la torre de Babel, el que está en el capítulo 11 del libro del Génesis» (fig. 7). Presto ahora más atención porque Ulrich no suele alardear de erudición, de manera que esto significa que, sobre ese relato, ha meditado bien, puede que hasta haya llegado mas allá de la interpretación al uso:

–«El Génesis –continúa Ulrich– cuenta que, en el origen, los hombres usaban todos ellos la misma lengua y se entendían entre sí. Decidieron entonces construir 'una ciudad y una torre que llegase hasta el cielo' y darse 'un único nombre'. El motivo de la reacción de Dios es, precisamente, la unidad de la lengua y del nombre: 'He aquí que son un solo pueblo y hablan todos la misma lengua… –dice Yavé– y no cejarán en su empeño hasta que lo hayan hecho todo.' Como siempre, Dios se enfurece, pero esta vez no ahoga a los hombres ni los transforma en piedras, sino que los esparce por la tierra, confundiendo y multiplicando las lenguas e impidiendo que sean un solo pueblo. »

¿Por qué se irrita Dios, guardián de los límites del Ser, tal como se había irritado con Lucifer? Porque –y esta es la hipótesis de Ulrich, aunque a mí me parece haberla leído también en Hillman– cuando el pueblo es un único pueblo, una entidad consolidada empeñada en asaltar el cielo, como Lucifer, y hacerle la guerra a Dios, crece su

presunción de poder hacerlo, es decir, su soberbia.

–«Esta vez –continúa Ulrich– parece que más que un castigo, lo que hay es una prevención de la soberbia que afecta directamente a una de las condiciones que pueden desencadenarla: la unidad. Las lenguas se diversifican, aumenta el grado de incomprensión y crecen los posibles conflictos entre grupos, pero disminuye la arrogancia y el carácter homogéneo de la unidad, que pretende aniquilar todas las diferencias. La existencia de muchos pueblos y culturas diferentes es una condición humana saludable. Aunque bien es cierto que las culturas monoteístas tienden a verla como una imperfección a corregir, la reacción divina suele considerarla como una salvaguardia. La soberbia nace de la unificación, del hecho de que no hay confrontaciones y relativizaciones de la propia verdad. Muchas son las culturas en las que existe el relato de la torre altísima: los Nyambi de México y también los Toltecas, los Kuki en el Assam, los Karem en Birmania, todos ellos cuentan historias de asalto a los cielos. Pero a mí me parece bien –repito– que la historia no prevea un auténtico castigo, sino que para prevenir el acto de soberbia, Dios introduzca la variedad de las culturas, las lenguas y las comunidades.»

–«Vamos a dar por bueno –digo yo volviendo a llevar el discurso a la dimensión del individuo– que sea esta la explicación sociológica del hecho de que el método por excelencia de sobrepasar el límite asignado por la jerarquía siempre ha sido condenado. En general, se trata de divinidades menores que aspiran a la extralimitación: desde Gilgamesch a Krishna, a Prometeo y a los héroes de muchas sagas nórdicas. En cualquier caso, en nuestro Occidente, el camino se estrecha. El hecho es que, para nuestra cultura, quedarse quieto en su sitio no forma parte de nuestra naturaleza, sino que lo nuestro es la excelencia, ex-cellere, es decir, salir de sí, e-merger, sobrepasar los límites. Ya sabemos que la naturaleza del hombre es inestable, poco definida desde el punto de vista del instinto. Se lanza (es decir, se proyecta) hacia modelos por los que se opta. De manera que el riesgo de ser soberbio es grande. Cuanto más elevado es el modelo tanto más soberbia es la pretensión del proyecto. Y cuanto mayor es el riesgo de superar los límites de la cultura común, tanto mayor será la presión social y moral para atenerse a la norma, para respetar la medida. Recuerda que el riesgo del exceso, de la

desmesura está en el más perfecto de los hombres, no en el menos dotado.»

–«¡Efectivamente! Ángeles y demonios son la misma cosa –dice Ulrich. A veces resulta irritante, porque por carácter, siempre elige el punto de vista, posible pero infrecuente, que hace confusas las cosas para la opinión dominante–. Ángeles y demonios tienen la misma naturaleza –continúa impertérrito–, el mismo origen, las mismas prerrogativas. Solo les separa un instante, el instante en el que se infringe la prohibición, el límite. Eso, al menos, es lo que has dicho. Aun cuando la rebelión de Lucifer haga estallar una auténtica guerra, una lucha entre ángeles fieles y ángeles rebeldes. Lucifer es secundado por infinidad de ángeles que le admiran y comparten su amor por Dios, ahora transformado en odio. Por tanto, habrá que tener en cuenta, para todo el recorrido que ahora emprendemos que el soberbio atrae seguidores en la misma medida que los atrae el justo. El nuevo orden atrae, cuando menos, tanto como el viejo. Y esto es así tanto porque las jerarquías estabilizadas pesan y la desmesura atrae, como porque la presunción del soberbio fascina a quienes se identifican con su éxito y por tanto viven en su reflejo. Además pienso que Lucifer era realmente bellísimo y admirable, casi semejante a Dios. De otro modo no le hubieran reconocido como nuevo jefe. Luego viene la lucha. Eso significa que la aspiración a destruir a Dios y ocupar su lugar tenía algún fundamento. No parece que sea cosa de un instante. Lucifer no está impotente y roído por la envidia, sino orgulloso de sí mismo, excesivamente confiado en sus propias fuerzas: cree que vale más, que puede conseguirlo. Empieza la pelea y, por un momento, el resultado es incierto, pero luego sobreviene la victoria del Bien.»

–«Te equivocas –contesto decidida–. No estoy de acuerdo. De hecho no hay encuentro. La lucha es solo simbólica. El ángel es condenado y derrotado, de inmediato y por motivos precisamente ontológicos. La criatura no puede ser igual o superior a su creador. Al menos no puede serlo en el marco de una lógica aristotélica, basada en el método deductivo.»

–«Está bien» –concede Ulrich.

–«Pero –digo yo– volvamos a examinar a ese ángel: ¿Debemos o no debemos encontrar dentro de él los rasgos de la soberbia por

antonomasia? ¿Entonces? El ángel es espíritu puro, carece de cuerpo. Esto significará que la soberbia es pecado del espíritu –lo dirán todos los moralistas– e implica el control, si no la negación del cuerpo. Y, efectivamente, la hybris de Edipo y hasta la astucia y la lucidez racional de Prometeo son pecados del espíritu, de la inteligencia. Negar o dominar el cuerpo significa ser dueño de todo cuanto puede oponerse al programa de expansión del Sí: la enfermedad, la vejez, pero también la existencia del otro en cuanto tal. Ser espíritu puro significa controlar todo, no solo el cuerpo y sus debilidades, sino también al Otro, que se presenta como una variable imprevisible, tanto cuando se presenta como superior a nosotros, como cuando se trata simplemente del prójimo. En uno y otro caso es ingobernable y queda reducido y subordinado. El ángel solo tiene seguidores y militantes que le reconocen como jefe, no tiene amigos ni camaradas.»

Ulrich decide, quizá despechado, valorar a ese loco de Lucifer. Probablemente está influido por la imagen que tiene en la mano y que no deja de mirar: un ángel prerrafaelita, dibujado con trazo ligero y perfecto.

–«Las características de la espiritualidad del ángel –dice–, sus virtudes, son la inteligencia, la libertad, la responsabilidad. Estas virtudes le permiten tomar decisiones morales. Puede no reconocer el carácter soberano de Dios, puede oponerse a su voluntad. Sabe que es totalmente libre y se concreta a sí mismo sin reservas, negando al Otro».

Es importante subrayar la libertad y la elección moral porque son el fundamento de la posibilidad de que se hable de culpa.

–«Ya Isaías –digo yo– se quejaba de la soberbia en cuanto no reconocimiento de la transcendencia divina. De manera que soberbia es no adherirse, separarse de Dios. Es apostasía.»

–«¡Cada vez resulta todo más complicado!» Ulrich, ahora está cada vez más irónico mientras que yo me esfuerzo por salir de la jerga, tratando de explicarme mejor. Lo que quiero decir es que la culpa estriba en la separación, en la pretensión de absoluta autonomía. Lucifer quiso algo que conocía, pero que no tenía. Sabía que Dios es absolutamente autónomo, causa sui, causa de sí mismo, y Lucifer, a

su vez, también quiso serlo, ha querido actuar propria voluntate, sin referirse a nadie.

–«Concebida en estos términos, la soberbia –replica Ulrich– se aproxima peligrosamente, no puedes dejar de reconocerlo, a lo moderno. ¿Entiendes? Hablar de autonomía para el hombre moderno… es la premisa de cualquier discurso, tanto moral como político. Pero entonces podemos decir que el desafío del ángel consiste a) en no reconocer la soberanía; b) en actuar por voluntad propia, rechazando la dependencia; c) en la apostasía, es decir, en la no-adhesión, en la separación de Dios, como si no existiera. Cada uno de estos elementos se encuentra en la secularización y en la psicologización de la soberbia.»

Estoy de acuerdo, pero no digo nada.

Un progenitor ambicioso y desobediente

Mientras nos dirigimos al convento discutimos animadamente sobre la importancia, en nuestra cultura, de esa escena que tuvo lugar en el cielo. Está claro que mientras hablamos de ángeles se dejan ver los rasgos de la soberbia, pero todavía falta una pieza esencial: el cuerpo, la carne. Para ello hace falta el hombre. Así, la escena del ángel se contrapone con la gran escena –pienso en la espléndida pintura de Massaccio– del pecado de Adán, el pecado original. También ese era pecado de soberbia, porque Adán, empujado por su misma e inteligente inquietud y por la seducción de Lucifer convertido en serpiente, desobedece y come el fruto prohibido, para superar los límites que le han sido señalados por su naturaleza de criatura. Y es pecado original, radical, que alude a la condición humana ligándola indisolublemente a la soberbia. La promesa de la serpiente a la mujer es la de conocer el bien y el mal. Y eso significa colocarse a sí mismo en el puesto de Dios: precisamente un pecado de orgullo y rechazo de su propio carácter de criatura, un pecado de alejamiento de Dios. Si bien es cierto que, luego, la pérdida de la inocencia es el inicio de la libertad moral, la posibilidad de la responsabilidad.

Esta vez el castigo es la expulsión del Paraíso y el descubrimiento de su desnudez: la vergüenza. El pecado del espíritu penetra en la carne y, a través de la carne, convertida ahora en desobediente y obscena, se transmite a todos los hombres. Todas las culpas, razonamos Ulrich y yo, tienen lugar entre el interior y el exterior, entre la espiritualidad y la carne. Lo que en el Edén era inocente espiritualidad de la carne, en la peregrinación terrestre se convierte en carnalidad de la mente : se convierte en ese turbio peso de los deseos carnales que ofusca la mente. La escena de la expulsión del Paraíso coloca la soberbia en el origen de la historia de los hombres, origen ontológico y temporal. La soberbia que había desviado el amor absolutamente espiritual de Lucifer turba, sume en el desorden del deseo el cuerpo animado de Adán que quiere lo que no puede obtener. Y la inquietud, el tormento del deseo –a causa del ilimitado orgullo– se transmiten a todos los descendientes de Adán (fig. 6).

–«También en este caso las consecuencias serán dolor y conflicto –dice Ulrich, pensando otra vez en la lucha de los ángeles rebeldes, pero también en las mil guerras desencadenadas por el orgullo de los hombres y, citando a Hobbes y el oscuro escenario de su estado de naturaleza, añade–, 'gloria, sentimiento de complacencia o triunfo de la mente, esa pasión que deriva de la imaginación o concepto de nuestro poder, superior al poder de quien se compara con nosotros': el irrefrenable amor por el propio poder, desire of power after power, engendrará guerra y desorden. Si el deseo de los cuerpos no tiene límites y crece sobre sí mismo, el fruto envenenado no puede ser más que laceración y conflicto entre los hombres y en el interior de los hombres mismos.»

–«Ahora –digo yo– ya está el cuerpo de por medio, su desorden y su desobediencia a los dictámenes de la voluntad y de la razón. En definitiva se hace indispensable educar, disciplinar el alma y el cuerpo.»

El monje santo

Hemos llegado a la disciplina y, por tanto, al sistema de los pecados capitales y también hemos llegado al monasterio de…

El lugar es agradable, cubierto de verde y silencioso, lo cual sorprende agradablemente como un oasis que interrumpe el desierto de los ruidos; el camino para llegar es poco frecuentado. En el claustro, un grupo de jóvenes monjes habla en voz baja: de vez en cuando se escucha alguna risa apenas si sofocada. Un viejo monje irritado está regañando a un novicio. Pienso en El nombre de la rosa. Este monasterio es menos solemne y menos gris. Pero también aquí parece que todos saben lo que tienen que hacer, cuándo y por cuánto tiempo. Quizá porque han adquirido cierta fama como productores de herboristería, cosméticos y destilados artesanales de increíbles capacidades terapéuticas. Cuerpos y almas se mueven al mismo tiempo y te preguntas si esta sintonía proviene del alma que tiene prisio-nero al cuerpo o de los disciplinados y entrenados cuerpos que tienen prisionera al alma. El desorden no se ve, pero quizá existe. Se trasparenta aquí y allá. En el entusiasmo con el que uno de los monjes discute acerca de algo que compra o vende con ventaja, en el cuidado con el que están sacrificando un hermoso cordero para comer, en las miradas de complicidad que se intercambian. Pero estamos aquí para ver al padre Sergio. Todo el mundo habla de él, del monje santo. Se llama igual que el protagonista de una de las novelas de Tolstoi: la que cuenta la historia de un joven hermoso y riquísimo, brillante y lleno de amor propio que abandona de repente el lujo y los amores de San Petersburgo para recluirse en un convento. «También en el monasterio encontraba contento en lograr la más alta perfección posible… hacía mucho más de cuanto se le pudiera exigir y ampliaba así los límites de la perfección… anulado por la obediencia.» En el monje perfecto de Tolstoi se insinúa la carcoma de las pasiones negadas y por tanto obscenas. Al margen de la escena de lo permitido, de lo reconocido. Se convierte en eremita para huir de las tentaciones, siempre perseguido por la seducción del cuerpo, por el deseo reprimido mediante las prácticas ascéticas de la más áspera de las mortificaciones. Una larga serie de deberes

para con la castidad, la pobreza, el ayuno, las privaciones, la autoflagelación. Hasta que acepta su propia imperfección y su propio pecado en la lejana Siberia: así hace acabar su narración de redimida soberbia el sabio Tolstoi. Este padre Sergio, en cambio, tiene fama de no haberse movido jamás del monasterio. Cuando le vemos en un rincón, absorto en la oración, es como te imaginas que tiene que ser: una figura enflaquecida por los largos ayunos, la piel terrosa, manos y pies invisibles, perdidos en el sayo. Por sus descoloridos y apagados ojos pasa de repente un relámpago febril. Dicen que es santo, es posible, y además, que cuando muera su cuerpo permanecerá incorrupto y que, en lugar de apestar a cadáver, tendrá un olor a violetas. Es raro, pero no carente de sentido que, en tiempos como los que vivimos, tiempos de incredulidad, tiempos de realidad virtual y de culto al cuerpo se replantee un fragmento del Medioevo y suscite atracción un ejemplo de vida tan extremadamente anticorpóreo. Sin embargo, no tiene nada de extraño. No es más que la otra cara de la extendida incredulidad, la necesidad de encontrar atajos para la salvación, reactivando figuras salvíficas.

Nosotros estamos inmersos en la discusión acerca del sistema de los pecados. El monasterio es del siglo XII, pero el sistema de la organización de los pecados es todavía más antiguo. Se actualizó entre los siglos V y VI ; sin embargo, sigue mostrando una extraordinaria eficacia hermenéutica y retórica, una capacidad de adaptación a las diferentes épocas para organizar su mundo moral.

–«¿Qué entiendes tú por sistema?» –pregunta Ulrich, que, lo sé, considera que los sistemas son actos de violencia (¿de soberbia?) del saber que los filósofos, siendo como son impotentes para dominar el mundo, elaboran para encarcelarlo.

–«Casiano –respondo– y después Gregorio Magno ‘inventaron’ un esquema de clasificación de los vicios, los siete pecados capitales, que es un modo de reconocer y gobernar las formas de conducta de los hombres y una manera para vigilar, enderezar y castigar sus emociones, deseos y sentimientos. Es la premisa de los ejercicios espirituales encaminados al autocontrol» (fig. 3).

El rostro de Ulrich se dispone a esbozar una mueca sarcástica. «¡Finalmente! las vidas de los hombres son controladas por el

pastor.»

–«Efectivamente sí –respondo yo–, lo que debemos entender es que para controlar la conducta y orientarla es preciso trabajar sobre la separación y sobre la interdependencia de cuerpo y alma, de interior y exterior: eso es, precisamente, lo que hacen esos dos, Casiano y Gregorio. Para Casiano, la soberbia y su cara exterior, el orgullo, son vicios de la parte espiritual y racional.»

No capto el sarcasmo y, didáctica, continúo. «El alma tiene que combatir contra la concupiscencia del cuerpo, y cuerpo y alma no son entidades sino movimientos, pasiones, deseos en conflicto.»

–«Si he entendido bien –dice Ulrich, sin atenuar el tono de leve sarcasmo–, para Casiano el pobre monje planta batalla a los diferentes vicios, retrocediendo cada vez más hacia la propia interioridad. Pero, al hacerlo, es decir, al convertirse en cada vez más perfecto y espiritual, acaba cayendo en brazos de la tentación más peligrosa, la de la soberbia. El orgullo le tiende la trampa, el orgullo de haber derrotado a las tentaciones y haber alcanzado la espiritualidad, la perfección.»

Es imposible dejar de pensar en el padre Sergio, tan pobre, tan humilde como para ser santo. En su diversidad del resto de los frailes resuenan la tensión hasta el espasmo hacia la perfección, el desafío a la fragilidad corporal y a sus deseos de disfrutar y descansar: reflejo de la brillante mirada del ángel.

–«Geniales esos dos –continúa diciendo Ulrich– y grandísimos psicólogos ante literam, suponiendo que la psicología sea la ciencia humana que gestiona la personalidad y las emociones en función de lo que es justo, oportuno y verdadero en la sociedad.»

–«Autosuficiencia y autocomplacencia: padre Sergio –observo–, que se ha consumido en una continua disciplina y ascesis para llegar a ser perfecto, ahora, quizá, se ha perdido a causa de su soberbia.»

Mientras hablo, estoy mirando al padre Sergio, encerrado en su sayo raído, parece no tener cuerpo: lo ha consumido y con él se ha consumido en la autocomplacencia de ser puro, perfecto, solo espíritu. Pero Ulrich no está de acuerdo y afila las armas de su

cortante inteligencia.

–«¿Estás realmente segura de que el padre Sergio, practicando el ascetismo y mortificando los deseos de su cuerpo ha llegado a ser completamente espiritual y que, por tanto, corra el peligro de soberbia? Yo, por el contrario, lo que creo es que tenía razón Gregorio Magno y que el proceso es el inverso: uno no se convierte en soberbio de su propia espiritualidad a partir de la carne hasta llegar al espíritu, sino a partir de una carne conciliada con su propia espiritualidad hasta llegar a una carne exclusivamente carnal. La fina inteligencia de Gegorio intuye que es la soberbia del espíritu la que genera los excesos perversos de los vicios corporales. Desde el interior al exterior, desde el alma al cuerpo, a la carne. La soberbia empuja la espiritualidad inocente de la carne –por ejemplo, la natural armonía psicofísica de Adán– hacia la los deseos naturales que son negados y reprimidos. El soberbio se concentra en la exterioridad carnal, solo ve con los ojos del cuerpo y no piensa más que a través de las imá-genes del cuerpo. La genealogía de los pecados empieza en la soberbia que, por tanto, resulta ser, así, punto de partida, no de llegada.»

Quizá Ulrich tiene razón, vuelvo a mirar al monje acurrucado en su rincón, inclinado sobre sí mismo y me parece que entiendo mejor. Pero es Ulrich, otra vez, quien extrae las consecuencias:

–«El padre Sergio es todo carnalidad y exterioridad. Está obsesionado por el cuerpo y por la disciplina a la que se somete. No logra pensar más que a través de las seducciones y las pasiones carnales y a ellas se ciñe: su espiritualidad depende de ella. Su severísima práctica ascética no le libera de la carne, sino que le ata de manera perversa a su placer.»

Pobre monje, en lucha con su propio demonio, obsesionado por la perfección, lo que hace, en realidad, es reconducirla a la fisicidad, al control corporal. Si Gregorio y Ulrich tienen razón, la guerra contra los pecados, empezando por la soberbia, se combate sobre los cuerpos y en los cuerpos. El centro de todo es el cuerpo vivo.

Esto explica lo ocurrido en los siglos de plena gestión pastoral y biopolítica de las almas-cuerpos por parte de la iglesia. La carne se convierte en sinónimo de pecado.

–«Pablo –dice Ulrich– y su carta a los Romanos. Él fue quien empezó.»

–«Quizás haya sido él –respondo–, pero el hecho es que focalizando toda la gestión de las conductas humanas en la disciplina de la carne, el pecado mismo de la soberbia llega a ser como todos los demás: algo que se puede ver, que puede identificarse y clasificarse, una actitud exterior visible y reconocible. Y se degrada en vanagloria, en exhibición de poder.»

–«¿Por qué esa manía de reconocer, es decir, de clasificar?» –me pregunta Ulrich.

–«Porque –respondo– el eje del control y del gobierno biopolítico de las vidas se basa en la práctica de la confesión. El confesionario es el lugar donde la culpa secreta se desnuda, se hace visible y enmendable a través de la penitencia. Por supuesto, el padre Sergio, como su doble tolstoiano, cuanto más afinaba su santidad, más se postraba en la sombra del confesionario, humillándose y denunciando sus propias transgresiones infinitesimales, y además, con esa exhibición de humildad trataba de esconder su pecado de soberbia latente.»

Esta exhibición de virtud exasperada y sutilmente soberbia tiene también su réplica en tiempos descreídos como los nuestros: quizá bajo la apariencia del heroico médico sin fronteras, el que desprecia la comodidad y la seguridad que los demás persiguen y alza su superioridad moral, haciendo resonar mediáticamente su propia excelencia.

En cualquier caso, durante los siglos de la regla pastoral, el problema no es tanto el de disciplinar la vida monástica y su aspiración a la perfección (con el consiguiente riesgo de caer en la soberbia), como el de clasificar los comportamientos que alejan de los fines de un control social más general. A este fin es preciso que nos refiramos a cosas visibles y relativamente simples. Por supuesto, la soberbia es del alma, pero se manifiesta en la exterioridad, en el orgullo como ostentación del lujo, en la exhibición de ricas e imponentes casas, trajes, joyas y adornos. También en esa postura del cuerpo se revela el soberbio: su conducta es rígida, hinchado de sí mismo y sordo a las voces de los demás, el tono es arrogante e

imperioso. Señales todas del desprecio por los demás y por Dios. Obviamente, estamos en las antípodas respecto del cuerpo consumido, casi inmaterial del monje santo: desde el orgullo de sí mismo exhibido en la mortificación del cuerpo a la arrogante ostentación del propio poder y de la vanidad.

–«Este segundo aspecto –dice Ulrich– es mucho más fácil, casi banal, diría yo. Y es el que los sistemas de clasificación disciplinaria han individualizado y estigmatizado. Mientras que el otro es más secreto y peligroso. Se entiende que condenar y enmendar una conducta vanidosa y arrogante es una operación disciplinaria bastante más funcional para el poder pastoral. Sobre todo porque, imagino, se dirigirá hacia los poderosos y a los ricos. Sobre su ostentación de poder y de vanidad dejará caer un juicio negativo, que no puede dejar de proporcionar un poder más alto al pastor, al monje que lo enuncia.»

–«Sí –digo yo, mientras nos alejamos del convento–, la dinámica es interesante: condenar el orgullo de los poderosos (incluso la del mismo pontífice en la ceremonia de la coronación, cuando pasa un monje encapuchado que, apagando una vela, advierte: sic transit gloria mundi, así de efímera es la gloria mun-dana) confiere al pastorado espiritual de la Iglesia un poder superior al mundano. No queda más que preguntarse si es mayor la soberbia del monje o la del pastor-rey. Yo aconsejaría ser cautos a la hora de juzgar: ninguno de los dos habla por sí mismo o por puro orgullo, sino en nombre del orden de las cosas que resulta transgredido por quien se coloca por encima de sus hermanos, de los hombres y se asimila a Dios.»

Vanagloria de reyes

Pero ahora nuestra mirada debe fijarse en los soberbios por antonomasia: los reyes.

El carácter de soberano es potestas superiorem non recognoscens. Se corresponde, en el orden de las cosas (que por el momento nadie ha negado), solo a Dios. Pero sobre la tierra, en el proceso de formación de los Estados modernos, pasa a ser atributo del rey, del soberano. Que no puede no ser soberbio : la raíz de las dos palabras es la misma, super, la cima de la jerarquía. Cetro, corona, trono tienen que ser exhibidos, como signos del carácter soberano, para que los súbditos los identifiquen y acepten la voluntad de quien los ostenta, como superior a sus conflictos, a sus intereses y capaz de acallarlos. La manifestación de la superioridad, los signos externos, el cuerpo visible del rey, para poder ser soberano tienen que transgredir el orden natural y hacerse semejante a Dios. De manera que el pecado, más que un riesgo, es una certeza: la gloria será calificada de vana en relación con el hombre viviente, en relación con la carne y los huesos que la encarnan, pero es necesaria y consustancial al cuerpo soberano, a la figura real.

Ulrich y yo estamos ahora en el Museo del Prado, cuya misma estructura arquitectónica, oscura, severa, compacta, da testimonio de una de las monarquías más grandes y menos puesta en cuestión, la española de los Habsburgo. Nos detenemos para contemplar una secuencia de retratos de soberanos, emperadores, príncipes y reinas. Existen también muchas representaciones barrocas de Dios o de la Virgen que, rodeados de ángeles, sobre un fondo azulísimo, se inclinan para coronar a un soberano arrodillado bajo un precioso manto real, mientras más abajo se alegra un grupo de nobles y prelados. No se ve gente corriente.

–«Si el cuerpo es la visibilidad del pecado de soberbia y al mismo tiempo también es el lugar de la visibilidad de lo que es el carácter del soberano –observo, hablando en voz baja, para no molestar al resto de los visitantes del museo–, es obvio que estos emperadores, los Carlos, los Felipe, los Luises se presentan todos rígidos y tersos.

En cuanto que personas se sienten heridas y expuestas a una fragilidad que tienen la obligación de negar. En los retratos, el rostro está tenso, adaptado a la máscara que les cubre; la postura sacrifica el movimiento espontáneo a la función que representan, con la que, sin embargo, no pueden identificarse completamente. Solo la grandeza del pintor consigue que se trasparente la melancolía, la ira de su mirada, la presión del deseo. Entre bastidores estará el monje o el jesuita preparado para recordarle el castigo que espera a la carne que se deja arrastrar por la soberbia, la cual está pegada solo al cuerpo soberano y no al hombre en cuanto tal.»

Ulrich parece atraído por un retrato de Velázquez que representa una tremenda princesita, una niña prisionera en una coraza de seda y encajes, y contesta con voz excesivamente alta:

–«Habrán sido atormentados hasta que su alma haya sido capturada por esa doble verdad, hasta que hayan creído en la admonición pastoral de acuerdo con la cual esa carácter soberano no es inherente a la parte humana de sí, hasta que, otra vez, la imitatio Christi y su lema, vanitas vanitatum, siga teniendo influencia. ¡La laceración, créeme, no dura mucho! Los soberanos se insertan en un indiscutido orden social de estructura piramidal, naturalmente, en el vértice de la pirámide. La jerarquía aristocrática legitima la diferente cualidad de los hombres, es decir, el privilegio, el derecho a sustraerse a la ley de todos y someterse solo al juicio de sus pares. Considera justo que reyes y nobles estén exentos, sean inmunes al esfuerzo servil de la producción, del trabajo, del comercio. Por tanto, la altivez, la arrogancia no son realmente pecados sociales: tienen reconocimiento, no desaprobación. Duros tiempos incluso para el pastorado cristiano que, como grupo social, se coloca bajo el paraguas de la jerarquía social, colocándose también él por encima de los hombres corrientes. Piensa en don Rodrigo y en el conde Attilio, en la historia de Los novios, historia de arrogancia y vejación autorizada que no provoca escándalo alguno. Historia en la que el monje Cristóforo, que lleva a sus espaldas una historia de pecado y de violencia precisamente porque no sabe tolerar la soberbia, lanzando su anatema sobre el opresor –ese Rodrigo soberbio e inútil en la vejación a la que somete a los más débiles– trasciende, a su vez, en un gesto de soberbia y ocupa el lugar de

Dios para condenar como solo Dios puede hacerlo. Historia, en definitiva, en la que una buena cantidad de eclesiásticos –sobre todo en aquel monasterio de Monza, prisión exclusiva para mujeres– no provoca condena alguna en relación con los actos de soberbia, desprecio por las vidas y las voluntades de los demás, de insensibilidad por su sufrimiento. Desencadenando, tal y como preveía algún siglo antes el sabio Gregorio, una cadena de pecados sin fin. Y pocos son los soberbios que, como el Innominado, se arrepienten. Digamos también, querida mía, que los siglos de la soberanidad y de la aristocracia apenas si pueden condenar un vicio que se considera inherente al status. Altivez y arrogancia solo son objeto de reprobación si se da un exceso, alguna desmesura respecto de las formas codificadas de la desigualdad social y sobre todo solo si la arrogancia se dirige contra Dios. En el fondo, Dios es el modelo de soberano.»

–«En cualquier caso, es demasiado fácil –añado yo– pecar de soberbia cuando en la etiqueta, en el código de comportamiento se borra lo que se tiene en común con el resto de los hombres: la fragilidad de la carne, la vejez, la dependencia de la tierra, de la necesidad. Aunque me parece que tienes razón tú y que esa soberbia no se considera pecado.»

No estamos en las salas del Louvre, pero si hubiéramos estado allí, en las Trullerías o incluso en Versalles, seguramente habríamos observado las huellas de la más escenográfica y exagerada de las soberanidades, que en aquellos lugares se celebraba a sí misma y a su propia soberbia como casi-divinidad. Pero de haber estado en París también habríamos pisado los adoquines, las piedras, sobre las que la multitud se reunió, furibunda, contra tanta arrogancia, altivez y engreimiento, de pronto visible a todo el mundo y de pronto, para todos, injustificadas e insoportables.

Orgullo burgués

Ulrich, que me conoce, parece haber adivinado mi silenciosa exaltación y, efectivamente, se ríe por lo bajo. Luego decide invertir el acercamiento. Me recuerda lo que dije al principio de nuestro viaje, que la soberbia es un pecado ligado a la verdad, a lo que se piensa y se cree que es el orden del Ser o, más modestamente, el orden de las cosas y de las personas. ¿Y qué?

Mientras la sociedad aristocrática estaba instalada con sus desigualdades ontológicas y hasta biológicas en el marco tomista y dantesco del mundo –en el vértice Dios, motor y causa primera de todas las cosas, luego el Empíreo habitado por los ángeles, más abajo, la tierra con su gran pirámide: el soberano, luego bellatores y orantes (nobles y curas) y debajo, pero debajo de verdad, la gente corriente–, de manera que, mientras todavía se estructuraba así el orden del ser y era, por tanto, soberbia cualquier extralimitación de aquellos rangos establecidos, tenía lugar una grandiosa revolución. Mejor dicho, una revolución copernicana, anterior a la revolución francesa y que la posibilita.

Declinan las formas sociales aristocráticas y las emociones que las sostenían: la pasión por la gloria, la dépense, la generosidad dispendiosa, desmesurada, pero también el despilfarro de energía en la lucha, el exceso, la violencia. El desencadenamiento, soberano, despilfarrador y perdedor, de la pasión de sí empieza a mirarse con desconfianza y prevención. Esa misma pasión de sí, self love, acaba siendo domesticada en la nueva sociedad burguesa y transformada en un sentido autoconservador. Mientras atravesamos la periferia de Madrid, aparece el perfil de algún silo y alguna chimenea y la forma dentada de una vieja fábrica, de arqueología industrial; a nuestra derecha una larga fila de naves industriales y camiones que entran y salen. El paisaje, poco solemne, desordenado y salpicado de edificios surgidos de acuerdo con lógicas comerciales fortuitas, pero vivo y activísimo, parece responder al cambio que estamos tratando de evocar y que empezó en aquel lejano siglo XVIII, en otra parte de Europa: España tendrá que seguir esperando un buen rato.

Una auténtica revolución cultural: en el centro del mundo ahora está el hombre. Mejor dicho el individuo –un Tom Jones cualquiera, enérgico, inquieto, imaginativo, algo sinvergüenza– libre de condicionamientos familiares y de los nexos que le ligaban a un status. El hombre, convertido ahora en medida de todas las cosas, al que se refiere toda valoración y, sobre todo, de quien todo depende. Todo lo que se consideraba dado y que, por tanto, era justo aceptar tal como era –la distribución de la riqueza y de la pobreza, el poder y la fuerza de algunos y la debilidad de otros–, ahora todo puede discutirse y todo puede cambiar. Es el hombre quien se da las leyes y las reglas.

–«¿Y Dios?» –pregunto, utilizando por una vez la ironía.

–«Pero –dice Ulrich– no es que Dios ya no esté. Resbala hacia el interior del alma del hombre, se disuelve en la ley moral y desde allí dentro sigue controlando la calidad de los comportamientos humanos. Es obvio que estoy hablando en líneas generales y son infinitas las excepciones, las resistencias a que esta nueva verdad llegue a convertirse en opinión común. Solo cuando llega a ser sentido común puede una cosa así hacer funcionar un sistema de pecados o de culpas y cambiar el modo de considerar la soberbia.»

–«Pero –objeto–, ¿acaso no es eso soberbia también? ¿No es soberbia esa pretensión del hombre de constituirse en centro de referencia de todo? Entramos en una época en la que, precisamente, es la visión de la realidad, más que los individuos en particular, la que es soberbia.»

–«¡Oh! –replica Ulrich–, todavía hoy siguen oyéndose lamentos de intelectuales sensibles en contra de los excesos soberbios de la revolución antropocéntrica, en contra de la arrogancia del humanismo. Pero hará falta mucho tiempo –y todavía no hemos empezado– para desmantelar este nuevo saber sobre el hombre y esta nueva soberbia. Que por lo demás –añade con resentimiento– ha sustentado e impulsado la carrera hacia el progreso y la excelencia de Occidente.»

En cualquier caso, resulta evidente que se construyen un sentido diferente del Sí, una diferente legitimación de las propias cualidades humanas y del amor de sí, y la ascesis del monje santo aparece

ahora oscurantista y extrañamente gótica.

–«Se abre paso así –continúa diciendo Ulrich– una nueva ascesis intramundana: es decir, que los hombre se someten a una nueva disciplina (ya no pastoral) que potencia la capacidad de ser más productivos, más fuertes y más ricos. Y para eso hace falta una justa autoestima. Orgullo y autoestima son las nuevas palabras de esta revolución de la soberbia. No la humildad –somos polvo y pecado–, sino la consciencia de estar dotados de voluntad e inteligencia que pueden alterar nuestra posición originaria en el mundo. El orgullo puede ser una virtud o, mejor dicho, puesto que se habla mucho menos de pecados y penitencia, puede ser una pasión positiva, self love, una afectividad interior indispensable que estimula, motiva las ganas de hacer.»

Y Ulrich empieza a hablar sobre Inglaterra, sobre la cultura y la filosofía burguesa y sobre cómo Hume define el orgullo: «Pride – orgullo, dice el viejo Hume– es esa agradable sensación que nace de la mente cuando nos sentimos satisfechos de nosotros mismos por nuestra virtud, belleza, riqueza o poder.»

–«Mientras Hobbes –continúa Ulrich– subraya el descarrilamiento infinito del deseo de poder y considera de manera pesimista la vanagloria, la ira, la ambición en cuanto origen (natural e inevitable) de la guerra, un grupo de escoceses, más curiosos que prevenidos, estimula al conocimiento del hombre a través de la observación empírica de los comportamientos: lo que se ve de sentimientos y de afectos que se manifiestan en la vida cotidiana. ¿En la vida cotidiana de quién? La de la gente común y corriente, la de los burgueses, la de los señores del campo que empiezan a invertir en lucrativas empresas comerciales o puede que hasta en aquella nueva cadena productiva, la industria, que utiliza las máquinas para incrementar la producción y el beneficio. Las viejas cosas que nos habíamos dicho sobre el hombre, que ahora se encuentra, para ser verdaderamente humano, en la condición de tener que exceder de sí mismo y seguir los modelos ideales que le empujen a superarse, se replantean en forma menos dramática, pero sólida, positiva, como un programa de perfeccionamiento, más que de perfección.»

Conozco la debilidad que siente mi amigo por Hume, el señor

escocés que le tomó el gusto a la demolición de algunos lugares comunes y lo que él llamaba «el estilo de las escuelas y de los púlpitos», para repensar la naturaleza humana y sus pasiones, y no interrumpo la larga parrafada de Ulrich. Solo quiero subrayar que se trató de un ataque frontal a ese sistema de gobierno de las vidas llevado a cabo por el pastorado a través del esquema de los pecados capitales, enraizados en la soberbia vitium vitiorum.

–«Precisamente la gestión pastoral de las vidas, que solo puede darse en el marco de un sistema de verdades que la auto-rice –digo– entra en crisis, si se observan los hombres a partir de sus emociones, de sus sentimientos y, en su descripción, se parte no de Dios ni de la jerarquía del ser, poniendo en evidencia lo que falta, sino de lo que hay. Como ya hemos dicho, la soberbia tiene mucho que ver con la verdad o, al menos, con lo que suele creerse que es la verdad; entonces, a una verdad se contrapone otra verdad.»

–«Sí, querida, sí –dice Ulrich de vez en cuando, con un énfasis del que, en general, se muestra avaro–. Tampoco se trata aquí de una continuación del humanismo del Renacimiento, aunque sí hay en ello un poco de humanismo. Aquel hacía del hombre, otra vez, una entidad metafísica y, por tanto, colocada entre bestia y ángel, aunque dotada de virtudes semejantes a las de Dios creador. Pero aquí cambia el modo de aproximarse al problema: los movimientos psicológicos del alma y los efectos sociales. A partir de los cuales se construye el cuadro total y el eventual juicio moral. El amor de sí mismo, el self love, tiene obligatoriamente que darse, y con el aspecto de justa autoestima, es indispensable en la vida, que es siempre vida social y de relaciones. Pride, el orgullo, estimula la potenciación de sí mismo y es un vicio/virtud incorporado a la nueva moral económica y social. Con Mandeville se convierte en self-liking, es decir, legítimo egoísmo, la preferencia por sí mismo, ligado a una fuerte necesidad de la estima de los demás. La profundización en la dimensión psicológica del Yo no solo evidencia la centralidad del amor de sí mismo, sino también su dependencia de la relación con el otro: el amor de sí mismo coincide con la búsqueda del amor/admiración de los demás hacia nosotros. Disminuye el impulso a la separación, a la negación de los demás, que había sido el núcleo del acto de soberbia del ángel. Lo que eran pecados internos, del Yo para consigo mismo y para con Dios,

evidencian ser emociones vivas y de naturaleza especular y relacional. Se abren a la interdependencia social. De este modo, lo social se convierte en medida de las pasiones. Uno se ama a sí mismo en la medida en que le aman los otros.»

Le interrumpo: «¡Bien! Veo que todas estas cosas, que son más materiales que carnales, encuentran finalmente reconocimiento sin problema.»

–«De acuerdo con lo de la ironía –dice Ulrich– pero es difícil sobrevalorar el cambio. Esas cosas materiales en las que descansa el justo orgullo y la estima de sí mismo, en realidad, son bienes sociales, indicadores de nuestra identidad para la mirada de los demás. Estar orgullosos de la casa adornada con objetos preciosos, de la escuela que frecuentan mis hijos, de la habitación dedicada al estudio repleta de libros, entre los cuales un ejemplar pirateado de la Encyclopédie de Diderot, significa enviar una serie de mensajes sociales acerca de Sí, acerca de los valores y modelos que están hasta tal punto interiorizados como para poder llamar al conjunto autonomía, gobierno de sí mismo. La voluntad de autonomía había sido el pecado de Lucifer y se convierte en el eje de la moralidad y de la libertad civil. Pero también aquí hay una trampa, también aquí se dan formas de ascesis y de disciplina, porque Dios ha sido transferido a la conciencia moral. Y la conciencia se hace juez de la justa medida de las pasiones y, sobre todo, del orgullo. Así, superada la condena teológica, queda la moral que ordena mantener el amor por sí mismo en los límites dentro de los cuales es dignidad, sentido del honor, responsabilidad; no debe exceder perdiéndose en la presunción, en la arrogancia o en la vanidad. Ese mantenerse dentro de los límites es más bien complicado en una realidad de capitalismo naciente, agonístico y competitivo en el que uno no puede detenerse, a causa de la tasa de rendimiento marginal decreciente. Efectivamente, lo que se condena en el exceso de orgullo es un eventual efecto desordenante sobre lo social, que podría poner en peligro el papel positivo del self love en un contexto de movilidad, competencia y conflictividad social. Si el excesivo orgullo llega a ser vicio (que no pecado) de soberbia, significa que ha desafiado al nuevo orden, la nueva medida, cuya sede ya no es Dios, sino la sociedad.»

El cuadro de la modernidad burguesa y del orgullo reconquistado me parece excesivamente carente de sombras, y digo:

–«Yo tendría en cuenta que, en esta nueva sociedad, la soberbia se mantiene pegada a la pasión que siempre le estuvo cerca y que es, para algunos moralistas, su otra cara cuando no el secreto castigo: la envidia. Si el orgullo llega a ser una pasión social, la soberbia es tal en la mirada envidiosa de los cercanos, que admiran, querrían imitar, envidian y, por tanto, odian. Pero al no poder confesarlo (la envidia es inconfesable, porque reconocerla significaría proclamar la propia inferioridad) califican de soberbio a quien tiene éxito, a quien raya en la excelencia. La envidia también es soberbia porque el envidioso piensa que debe tener cuanto conoce, cuanto admira y todavía no tiene. Se trata de una soberbia unida a la impotencia, al resentimiento y al rencor. Digamos la verdad: el nuevo mundo presenta una escena de mezquina agresividad, en una sociedad en la que las desigualdades ya no son fácilmente aceptadas en cuanto derivadas del orden divino, sino que son conquistadas por quien las disfruta y son mal vistas por los demás.»

Pero en la sociedad del resentimiento y de la envidia, la soberbia –la acusación «eres soberbio»– entra en plena fase de modernidad.

III

Nueva y moderna soberbia

Primer intermedio teatral: Fausto o de la impaciencia

Nos han invitado a los dos a una representación del Fausto, en una pequeña sala del Goethe Institut de Nápoles. Realmente –tal como se anuncia en el programa de mano– se trata de un texto que recompone libremente las diferentes versiones de la obra: el trágico UrFaust, con su gran desafío al Caos, que termina con la muerte y la catarsis de Gretchen-Margarita, y el épico segundo Faust, que se mide con la serie histórica de los mundos creados por el genio del protagonista y por el artificio diabólico. Afortunadamente, la representación soslaya cualquier banal actualización. Apreciamos la invitación porque, precisamente, estamos recopilando material sobre Fausto, el doctor Fausto que, desde el mago alquimista del drama de Marlowe al científico-filósofo de Goethe, hasta el Doktor Faustus de Mann, presidía la modernidad con su trágica e inquietante figura. No por casualidad, a su lado está, una vez más, el gran tentador, el demonio, Mefistófeles como nuevo Lucifer.

Fausto es el mito más cargado de significado del soberbio desafío del hombre moderno al orden natural. Y se mide directamente con la escena primaria de la rebelión del ángel. Aquel orden que Lucifer se negaba a reconocer como dado, como regalo, pasa a ser el premio de un desafío, el objeto de un saber en cuanto poder, en cuanto hacer y manipular. El poder emblemático de la figura de Fausto estriba precisamente en esa nueva posición del hombre frente a la verdad de la naturaleza: ya no contemplativa o receptiva, sino activa, impaciente, creadora, manipuladora. Y esta es ya, para la visión premoderna del mundo, un soberbio desafío, preñado de pecado.

La nueva forma de saber, que se convierte en instrumento del hombre desafiante, confiere a Fausto, junto a la conciencia de la transgresión, del tensar, el papel divino del creador de vida, del demiurgo. Ponerse en el lugar de Dios. En Fausto hay una consciente continuación tanto de la rebelión de Lucifer, como de la tentación de Adán. Eritis sicut Deus, scientes bonus et malum, esta es la dedicatoria que Mefistófeles, en su papel de Fausto, escribe en el libro del estudiante que se le ha acercado para pedirle consejo.

Tomamos asiento en la salita ya oscura. Son pocos los espectadores. El reflector ilumina un espacio no muy grande, una habitación de techo gótico, alta y estrecha, y Fausto, visiblemente inquieto, está sentado en la butaca que hay frente a su escritorio. Es evidente que representa el saber, la ciencia. Alrededor solo vemos estanterías llenas de libros y pergaminos polvorientos y la mesa está cubierta de alambiques, retortas, hornillos, un montón de frascos y botellas, algunas de ellas con algo dentro, oscuro y vagamente repugnante, que nos hablan de alquimia, scientia naturalis y medicina. Fausto dice que le llaman Doktor y Magister, pero está desilusionado con el lento esfuerzo de la ciencia: «¡Tengo bien claro que no podemos conocer nada! Se trata de algo que me quema el corazón.» Mientras Fausto se lamenta de la pobreza de la habitación y anuncia la opción que ha tomado de dedicarse a la magia, yo ya me distraigo. El paso del saber descriptivo a las prácticas mágicas y alquímicas no es solo la señal de un conocimiento sometido al enriquecimiento, al disfrute de los bienes, sino también el signo de la búsqueda de un camino más corto –un camino ingenuo y omnipotente como el deseo de un niño– para obtener resultados inmediatamente, para que la manipulación sea inmediatamente eficaz. Se obvia así la fatigosa y lenta recogida de datos que, entre mil fracasos, acerca al secreto de la ley natural, confiando en hacerse mágicamente con la fórmula para transformar en un instante aquellos objetos polvorientos en oro brillante.

De Fausto, lo que más me sorprende es la impaciencia. Y me acuerdo de Kafka. «Existen dos pecados capitales en el hombre, de los cuales derivan todos los demás: impaciencia y desidia. La impaciencia es la causante de su expulsión del Paraíso y por culpa de la desidia no vuelven. Pero quizá el único pecado capital que existe es la impaciencia. A causa de la impaciencia fueron expulsados y a causa de la impaciencia no vuelven.»

He aquí –me digo– el carácter que abre las puertas a la soberbia y al desafío. Fausto tiene prisa, no acepta el tiempo de las cosas. No espera a que el mundo siga sus propios ritmos. Su pasión, la «que casi le quema el corazón», mueve las cosas, las transforma. Su inteligencia es impaciente, resolutiva. Por eso llega a pactos con «la fuerza que siempre pretende el mal y siempre hace el bien», con un Mefistófeles, inteligente e irónico servidor de Dios –abandonada la

actitud de trágico orgullo de Lucifer–, ha estipulado, a su vez, con Dios la apuesta de conseguir implicar a Fausto en el juego del poder y de la soberbia. Fausto aceptará el pacto, porque no sabe esperar a que las cosas tengan lugar: lo que quiere es determinarlas. Y determinándolas, controlar el resultado. Impaciencia y control, dos pasiones que parecen inscritas en diferentes tipologías humanas: una, la impaciencia, pasión caliente, voraz, urgente, por la acción; la otra, el control, una pasión fría, que no respeta su objeto, lo bloquea, lo posiciona, lo manipula. La soberbia de Fausto asume este doble aspecto emocional.

De esa manera la magia y el poder que ofrece Mefistófeles a cambio del alma le sirven para seducir a la pequeña Gretchen, operación que –sostiene Ulrich a media voz– podría haber llevado a cabo con calma, escuchando la realidad del contexto e insertándose en él o, quizás, amando a su vez (fig. 11). Pero Fausto no ha aprendido a amar: la seducción de Margarita pasa por reducirla a objeto, por forzar los tiempos de su deseo para imponer el control del propio placer dominante: una vez más, impaciencia y control. Lo que Fausto llama «la pena de esta angustiosa existencia terrenal» es la intolerancia respecto de la dependencia de la realidad, de sus tiempos lentos. «Como la vida, es lenta y violenta como la esperanza –canturrea Ulrich, citando a Guillaume Apollinaire–. Demasiado viejo para solo jugar. Demasiado joven para no desear. ¿Qué puede seguir ofreciéndome el mundo? ¡Renunciar, tienes que renunciar!... Quisiera llorar lágrimas amargas cuando veo la luz de un día que pasará sin satisfacer ni uno solo de mis deseos… el Dios que mora en mi corazón puede hasta el fondo sacudirme el alma, pero él, que domina cada una de mis fuerzas, nada puede mover fuera. De manera que la existencia me pesa, me auguro la muerte, odio la vida.»

Eso es, hay un Dios dentro del hombre. Fausto siente su fuerza, su energía creadora. Sabe que es como Dios. La soberbia es un pecado del ser, una pasión por la identidad. Fausto es soberbio, no por lo que hace, sino por lo que sabe o presume de saber sobre sí mismo y sobre el mundo que ve como objeto de su poder. Fausto sabe que es un Dios, pero sin el pacto que firma con el demonio, que transforma la realidad exterior de acuerdo con su deseo, ese Dios en el interior del hombre permanecería impotente: el saber, la ciencia, la

inventiva, tienen que convertirse en técnica, manipulación mágica de las cosas en el exterior. Es el paso de la ciencia a la técnica, a la tecnociencia, que conoce para manipular, para producir cosas y la pasión del investigador plegada al fin técnico, lo que le señala el camino.

El actor que interpreta a Fausto es bueno, sopesa las palabras sin enfatizarlas. Muestra el tedio de la impotencia, la impaciencia: «¡Maldita esperanza! –grita–, maldita fe, pero sobre todo, ¡maldita paciencia!» Fausto, el hombre moderno hecho de ansia y de impaciencia, no puede resistirse a la promesa de pleno disfrute: vivirás el instante que colme el deseo y que detiene el tiempo. Ese instante que detiene la carrera inquieta de Fausto bien vale un futuro al servicio del diablo. El hombre moderno –pienso– no duda en quemar el futuro y hasta en desertizar el planeta, con tal de tener de inmediato el sueño inmediatamente realizado, sin ninguna espera. Observo que Ulrich sonríe silencioso imaginando mis moralizantes reflexiones. Pienso que se divierte adoptando el papel de Mefistófeles, espíritu que siempre dice no.

–«La soberbia de Fausto –susurro a mi vecino– es la soberbia demiúrgica del Moderno, del cientificotécnico 'impuro', hoy en auge, el que disuelve el orden de la naturaleza inorgánica y biológica en un código manipulable.»

Así es, por supuesto, pero las palabras de Goethe, cortantes como cuchillas, evocan alguna otra cosa y algo más que la soberbia de la tecnociencia. Fausto es, precisamente, el hombre moderno que quiere, que pretende hacer felicidad y hacer historia. Por impaciencia, por depresión, por desafío y por juego. Y ese «hacer» suyo, ese ininterrumpido crear, al mismo tiempo que cancela dolor y sufrimiento, crea otros tantos dolores y sufrimientos, crueles e inusitados. Porque a la impaciencia se une la pasión por el control, que no se contenta con iniciar un proceso, dejando que el Otro introduzca sus opciones, sino que pretende que el proceso sea todo él como lo previsto. Eso genera falta de respeto por los demás, la negación de su subjetividad que, en el momento de enfrentarnos con la soberbia de nuestros días, representan su aspecto más inquietante.

Por este camino la soberbia se une a la crueldad con la que, antes

de la modernidad, tenía una relación accidental. Se une así a la insensibilidad respecto de los implicados, los que se quedan atrás: aquí está la pequeña Gretchen, seducida, enloquecida por el dolor de haber ahogado a su niño. Y en su estela todos los que no son funcionales o compatibles con el nuevo proyecto, con la nueva época, los que se quedan rezagados, los que se quedan fuera.

¿Por qué mientras escucho las espléndidas palabras del drama me viene a la cabeza la metáfora trivial de Lenin que, interrogado sobre las víctimas de la Revolución, responde que para hacer una tortilla hay que romper los huevos? ¿Le habrán preguntado a los huevos si quieren que les rompan? ¡Vaya hombre! No hago más que distraerme con imágenes vulgares y se me están escapando un montón de frases del desafío de Fausto.

Ahora llega la escena que una didascalia define como un lugar ameno, el telón de fondo está pintado de verde y azul. Fausto, olvidado ya de la desventura de Margarita (se trata del Fausto del que Goethe escribe cincuenta años después y es ya completamente distinto: menos impaciente, más sabio, más concreto en su pulsión por hacer), saluda la energía, la vida que, en su cuerpo –fiel a la tierra, orgulloso de su carácter terrestre–, se regenera: «has permanecido, tierra, fuerte esta noche y recreada, respiras a mis pies. Ahora empiezas a envolverme en alegría: despiertas y me incitas a una decidida voluntad de tender sin descanso a más alta existencia».

–«Una vez más –comento inclinándome en dirección a Ulrich, en bajísima voz– la auténtica naturaleza del hombre parece ser, como decía el buen Tomás, la de sobrepasarse a sí mismo, la de tender a más alta existencia : ¡la soberbia es inevitable!»

Pero Ulrich no parece del todo conforme. Siempre susurrando, argumenta que aquí, con Fausto, lo que es inestable no es el status del ser humano, sino su voluntad. Su deseo convertido en voluntad de poder. Y de repente me acuerdo que para Abelardo –filósofo medieval de ingenio similar a la desgracia que le sobrevino– el pecado de soberbia no reside en el ser, sino en la voluntad. Se trata de un profundo cambio que hace posible seguir hablando de pecado: todo se articula no sobre la ontología, es decir, sobre la distribución de los seres en el cosmos, sino sobre la ética y sobre la

voluntad. La rebelión de la soberbia no es tanto un desconocimiento de la auténtica realidad, como una decidida manipulación, un voluntario vuelco de la realidad misma.

Una vez entrados en la modernidad, el ser y el saber solo valen si se ponen al servicio de la voluntad y del hacer. Saber, dice Bacon, es poder. La historia de Fausto es la historia de la gran pretensión de la tecnociencia: dominar las cosas para utilizarlas, dominar a las personas como si fueran cosas. No hay pretensión de decir la verdad acerca de las cosas: se asumen como válidas las probabilidades que mejor se pliegan a aquellos fines que generaban la inquietud y el deseo.

Aquel hombre de largo manto de terciopelo negro, que habita en un oscuro Cinquecento herido por discusiones teológicas y fanatismo, pero al mismo tiempo iluminado por geniales intentos de renovar el conocimiento científico entre homúnculos y experimentos alquímicos, tiene un alma moderna: de ese fondo supersticioso y oscurantista emerge su figura de mago que vende su propia alma al diablo para superar así sus límites humanos y convertirse en demiurgo, artífice y creador, en medio de una multitud de espíritus.

La larga sombra de la magia negra que acompaña, con un vago olor a azufre, la nueva era de la ciencia, revela –incluso en nuestra época moderna, iluminada e ilustrada, terrestre y completamente humana– una secreta huella del drama luciferino del titán que aspira al dominio de lo creado. Por tanto, el tema es exactamente la soberbia que atropella y desprecia el dolor y que no teme al pacto con el diablo con tal de contentar su propia e ilimitada voluntad de poder.

–«Por eso –le hago notar a Ulrich– el Espíritu de la tierra se mofa de Fausto llamándole superhombre, en futura memoria de cuanto se dirá y se pensará más tarde.»

Y esta memoria se coloca bajo el signo del hacer, de modificar el mundo: en principio no era el logos, sino que, en principio, era la acción. En el alma de Fausto se agitan pasiones taumatúrgicas por la humanidad e inhumano desprecio por la gente incapaz de entenderlo; fe en la propia cualidad y vocación junto a una feroz determinación para realizarla, a conceder espacio al poder.

–«Voluntad de poder, confianza e ilimitado deseo, pasión humanitaria y desprecio, resolución y ferocidad, insensibilidad y energía, pero también depresión, tedio, angustia.» Ulrich desgrana las pasiones y emociones que se enredan en la soberbia de Fausto, para que, dice, yo tome nota de que esas son exactamente las características de la soberbia moderna, del tiempo en que los dioses están exiliados del mundo y en el centro del universo solo queda él, el hombre mortal.

«Querida –añade– una cosa sí que es cierta: estamos en una época post-cristiana, en la que ya no puedes medir las conductas a partir del sistema de los pecados capitales. Fausto no teme al infierno porque solo cree en el carácter terrestre y sabe que Mefistófeles está dentro de él, es su sombra, un fantasma de su inconsciente. Su pasión, el Streben romántico proclive al cambio, encontrará justificación en la idea de progreso, pero también y al mismo tiempo desasosiego, impaciencia inseparable de la ansiedad. Esa es, precisamente, la nueva soberbia, incapaz de contentarse con la realidad, arrogante como si se perteneciese, de derecho, a una condición mejor de la que nos corresponde y que nos ha sido indebidamente negada, pero también incapaz de conquistar el ideal o más sencillamente de provocar el disfrute: entre descontento e impotencia. Es un desasosiego absolutamente terrestre que ignora la trascendencia. Escucha: el lenguaje está cargado de sensualidad. Nada de disciplina ascética; solo el éxito, la eficacia del proyecto, es fuente de la regla. No es ninguna casualidad –Ulrich tiene más bien fruncido el ceño mientras habla– que una soberbia como esa ponga en evidencia, más que auténticas acciones libres y contingentes, continuas palingénesis, creaciones a partir de la nada que se parecen a la obra de arte, a su hybris en competencia con la realidad. Un ejemplo de la soberbia moderna es precisamente, el genio, el artista.»

Esto no me ha quedado muy claro: quizá Ulrich superpone Goethe al mismo Fausto, o puede que también piense que la obra de arte es modelo del obrar demiúrgico de los grandes protagonistas modernos de la historia y de la ciencia.

Pero el resto de los espectadores exigen enérgicamente un poco de silencio y dejamos la profundización para más adelante.

Volviendo a casa, mientras respiramos un aire agradablemente fresco después de la sensación de moho y artificio mecánico que impregnaba la pequeña sala, seguimos pensando en la figura de Fausto y el discurso vuelve a caer del lado de la tecnociencia y su orgulloso ir siempre más allá, de alguna manera pacificado, protegido por el aura severa y casi ascética de los laboratorios en los que se practica. Se nos viene a la cabeza que, cuanto más se avanza en la modernidad, más y más se atribuye el pecado de la desmesura a Entidades abstractas y colectivas, la Ciencia, la Técnica, más que a individuos en particular, cuya estatura no superaría el desafío ontológico a los límites humanos y cuya personalidad resulta inadecuada para los inauditos proyectos de la voluntad de poder. Por el contrario, los individuos particulares portadores de estas identidades resultan cada vez menos grandiosos, cada vez menos personalmente soberbios.

Pensando en los numerosos amigos, científicos e investigadores, no podemos dejar de recordar que tienen un rasgo, un estilo de vida absolutamente modesto, casi humilde, en la oferta de su propia contribución, pequeño pero coordinado con el de los demás, al gran trabajo del conocimiento. No solo en la conducta, en su misma forma de vestir no exhiben megalomanía alguna, ni trazas de poder terrenal (que, de hecho, personalmente no tienen), sino que, además, son agradablemente autoirónicos, lo opuesto de cuanto llamamos soberbia. Sin embargo, hay en su forma de vida una extraña mezcla de humildad, espíritu de equipo, incluso capacidad de anonimato y firmísima fe en la verdad del propio trabajo, decidida, incluso soberbia consciencia de estar en lo justo y lo cierto: cuando actúan sobre el código genético, cuando componen fármacos que no existían antes y que pueden transformar –(¡¿mágicamente?!)– el humor, las ganas de amar, la esperanza de vivir, la posibilidad para tantas pequeñas Gretchen de paliar el dolor y, por fin, dormirse. Mientras tanto, el discurso se pierde entre episodios que les afectan, entre historias paralelas y el hilo de la soberbia se pierde.

«En nombre de la idea»: Robespierre y todos los demás

Hoy, la discusión está animada.

–«En fin, decidámonos –dice Ulrich– a aclarar cómo y cuánto cambia el pecado de soberbia en la modernidad, una vez que el esquema de los pecados capitales ya no disciplina de manera significativa las conductas de los hombres.»

Estoy de acuerdo en que, en la medida de lo posible, tenemos que lograr cierta claridad. Las cuestiones que nos planteamos se organizan en torno a estas preguntas: ¿quién es soberbio, qué significa ser soberbio y quién es el que dice «¡eres soberbio!»? A lo que hay que añadir la necesidad de determinar también el cuándo. Estamos en plena modernidad: todo lo humano, lo inherente a la tierra, a la producción y reproducción de la vida constituía el pride de los burgueses; humano era el titanismo de Fausto. Se trata ahora de mirar a una dimensión social y compartida con la centralidad del hombre y si queremos señalar una fecha que puede resultar incluso excesivamente simbólica, no puede ser otra que 1789, la revolución francesa.

–«Bien, pero no resulta nada fácil –argumenta Ulrich– que en la vida se dedica a la lógica y a las matemáticas y, en las cosas, persigue espíritu y exactitud. Nosotros hemos definido como soberbio a aquel que cree estar por encima de los demás y quien, por tanto, supone una distribución de los rangos diferente de la que el resto considera justa (otros que estarán dispuestos a juzgar soberbio al disidente que se presume superior). Si consideramos soberbia esa creencia, ¿cómo se podrá ser soberbio y creerse superior cuando la nueva verdad, el orden nuevo que germina a partir de la Revolución considera iguales a todos los hombres y a todos como hermanos? Aquí aparecen determinadas algunas paradojas. En primer lugar, estamos en una época en la que las culpas del ángel (ser regla de sí mismo, es decir, el principio de autonomía; ser igual a Dios, causa sui, es decir, la responsabilidad; existir no para la gracia, sino a partir de sí: la libertad) se han convertido en valores positivos. Y en segundo lugar, el sistema de

valores cristianos que condenaba aquellas culpas ahora convertidas en virtudes es rechazado en la forma religiosa, pero confirmado en forma secular. Estamos en tiempos de la Declaración de los derechos humanos : la igualdad universal es la secularización del ser todos hermanos e hijos de Dios. La paradoja lógica es la siguiente: si todos son autónomos, entonces todos son soberbios, pero también son soberbios e iguales, mientras que el espíritu de la soberbia estriba en la separación, en la desigualdad.»

Miro a Ulrich perpleja. Ya sabía yo que con él las cartas se confunden más cuanto más tratan de aclararse.

–«La soberbia –continúa él impertérrito– se traslada del individuo que, por naturaleza, no puede ser más que igual a todos los demás, a las Verdades (la Historia, la Justicia, la Ciencia) y a las identidades colectivas (la Humanidad, la Nación, el Pueblo, la Clase, la Raza).»

Trato de interrumpirle y de que me aclare las cosas que ha dicho:

–«¿Acaso quieres decir que el soberbio basa su presunción de superioridad en una verdad de orden colectivo en nombre de la cual asume las decisiones discriminatorias sobre los demás, es decir, sobre aquellos que todavía no han comprendido y reconocido la nueva verdad? Bien, me parece plausible. ¿Y quién será entonces el que dirá ‘eres soberbio’?»

–«Obviamente –responde Ulrich– lo dirán esos de los que estás hablando, los marginados y los excluidos, los que están al otro lado. La acusación de soberbia llegará desde el lado de los que pierden que, en una revolución consumada, aunque sea parcialmente, es la parte más ligada al pasado, a las costumbres que parecían verdaderas porque siempre se han hecho y pensado así. Pero también podrá formar parte de los que pierden la nación derrotada, la raza estigmatizada como inferior, la religión a la que no se le reconoce la dignidad de la fe. Y la acusación de soberbia vendrá también, si bien de manera subrepticia (desde el momento en que sus voces se consideran insignificantes) del lado de los que son triturados por las decisiones de quien habla en nombre de la Historia, de la Humanidad, de la Clase o de la Raza: los llamados a las armas y enrolados a la fuerza, aquellos que ven sus vidas

alteradas, desaparecidos sus ahorros, todas esas pequeñas cosas que componen una vida entera, ahora echadas al aire, los hijos enviados lejos, sin entender siquiera la razón.»

–«Bueno –convengo yo, bastante alterada por esa evocación de la multitud anónima de los que, en los grandes cambios de la historia, en las grandes y gloriosas revoluciones, se quedan atrás, no entienden y se limitan a sufrir: como los huevos de la tortilla de Lenin–, esto es obvio, la condena llega de la parte de los que pierden. En la modernidad, la norma es absolutamente social, no religiosa. De manera que en el interior de una comunidad, soberbios son aquellos que se colocan a la cabeza del colectivo, les proporcionan una identidad y un proyecto y en su nombre hacen la historia. Mientras que aquellos que pierden, los que sufren o los que son simplemente arrastrados sin entender nada, expresan la condena (raramente seguida de castigo): '¡sois soberbios¡'. Sin embargo –añado yo porque el cuadro me parece excesivamente simplificado–, en la nueva época otro es el tribunal que condena al soberbio, salvo el hecho de que incurra a su vez en la culpa de soberbia: la conciencia, la voz de la conciencia moral. Es un juez que se representa a sí mismo como individuo, libre y secreto, instalado en el tabernáculo del Yo y olvida con gusto haberse formado interiorizando valores y disciplina.»

–«¡Muy bien! –dice Ulrich, que, como ya ha tenido que quedar suficientemente claro, es más bien avaro en cumplidos (por lo que mi Yo se ensoberbece no poco) y disfruta trasladando la perspectiva de manera que salgan rodando del podio los vencedores–. ¡Muy bien! La escena se enriquece y se complica con personajes nuevos: de un lado, las entidades ideales (Verdad, Justicia, Historia, Naturaleza), luego las identidades grupales colectivas (Pueblo, Nación, Clase, Raza), finalmente los individuos, cada uno con su preciosa conciencia moral organizada a modo de tribunal. Sí, como hace Kant (y tras él, un poco todos los demás, hasta hoy), pensar la conciencia moral como si se tratara de un tribunal, lo dice todo acerca de la función de control, mejor dicho, de autocontrol que tiene que ejercer sobre las conductas. Es una herencia de lo confesional, una herencia religiosa ahora secularizada y que acaba directamente en el Super-Yo de Freud.»

–«Algunos se quedan a la escucha de la voz de la conciencia –sigue diciendo Ulrich– y les parece que esa voz es sierva de la Verdad, de la Justicia, del Bien. No reconocen que depende de la disciplina y de la educación a la que se hayan sometido. Casi para rescatar la propia insignificancia de eternos imputados, se autoarrogan el papel soberbio de entidades tales como la Nación, la Clase, la Raza, que a su vez encarnan la Verdad, la Justicia y el Bien. Es como si tuviera lugar una sublimación, una transustanciación del individuo –ahora la voz de Ulrich tiene una entonación irónica. Yo sé que tiene una particular debilidad por las así llamadas entidades ideales y por las borracheras retóricas con las que normalmente se habla de ellas–. El individuo –prosigue Ulrich– se transforma elevándose del Yo al Nosotros, en Entidades que le confieren identidad y valor: la verdad, el sentido de lo particular pasa a la dimensión colectiva a la que se pertenece y con la que se identifica, a la cual todo le es consentido porque es, en sí, portadora de verdad y de justicia. Otros, luego –quizá los más dotados y los moralmente irreprochables– posteriormente se arredran. Para ellos también esas Colectividades son inconsistentes y se ponen al servicio del último personaje que hasta ahora hemos olvidado mencionar, la Humanidad: todos los hombres iguales y hermanos. Son los que viven la mayor de las paradojas, la misma paradoja de un cristianismo de los últimos y una jerarquía cristiana que juzga y discrimina. Empiezan juzgando más severamente que nunca la soberbia desde el momento en que niegan, por principio, cualquier diferencia; pero cuando ese todos iguales, todos hermanos se presenta en carne, huesos y sangre, con la boca de par en par abierta para el insulto o la oración, para el lamento o la reivindicación, están dispuestos a separar los justos de los injustos, los dignos de socorro de los indignos, llevando a cabo, a su vez, un acto de soberbia. Esta famosa soberbia, en tiempos de plena modernidad, tiende, por tanto, como una navaja de afeitar que define lo humano y elimina esa parte de los hombres a los que, por unas u otras razones, les es negado ese carácter de humano. Paradójica afirmación y desconocimiento de la humanidad más corriente: selección de grupos y comunidades, separación de la hermandad de los infectados, inmaduros, injustos, inhumanos en una palabra. Una nueva soberbia que, en el caso concreto, recurre –que nadie se horrorice– a sacrificios humanos, porque Humanidad y Hermandad son absolutamente compatibles con los sacrificios

humanos.»

Ulrich parece dudar: el estilo de su razonamiento reside en el dinamismo que imprime a las cosas, hace deslizar su sentido hasta que revelan su lado oscuro y la retórica se invierte en desenmascaramiento. Parece querer reflexionar sobre este chorrear sangre sacrificial de consignas tales como igualdad, libertad, humanidad, de las que, en Occidente, se ha estado justamente orgulloso. Incluso a mí se me vienen a la cabeza las muchas veces en las que –en este espacio nuestro globalizado, en el que hasta naciones, clases y razas se han fundido y confundido en una mezcla planetaria única–, en nombre de esas palabras se han declarado guerras contra alguien al que se le ha negado la calificación de hombre.

Por el momento, Ulrich se detiene, temiendo, a su vez, perder la complejidad del cuadro. Luego, juntos, tratamos de localizar una figura que funcione a modo de icono de este singular giro de la soberbia.

–«Si el tiempo tiene que ser el de la Revolución francesa, entonces, que la figura emblemática sea Robespierre –digo–. La escena no puede ser otra que París, entre la plaza de la Bastilla, hoy irreconocible, en la que tenemos que imaginar el viejo castillo, y el cuartel general del Comité de salud pública.»

Pero a Robespierre, precisamente a él, podemos ir a verle «en persona», al museo de cera, en el número 10 del Boulevard Montmartre. Va vestido con un redingote negro, brillante por el uso; tiene un rostro palidísimo, una figura enteca, enjuta: parece que se trate de un rasgo típico de la fisiognómica de los virtuosos. Sentado en una tabla de factura modesta, en el rincón de una habitación sin pretensiones ornamentales, está firmando algo, quizá un discurso, una condena a muerte, una carta, una llamada a la Nación: en cualquier caso, con ese gesto está decidiendo la historia. La oscuridad del lugar no remite al momento de la gloria revolucionaria, sino a los años del Terror. No consigo quitarme de la cabeza lo que ha dicho Ulrich: sacrificios humanos… un acontecimiento que parece pertenecer a las sociedades primitivas, sin embargo, está muy presente en las modernas y contemporáneas. Me parece claro indicio del aspecto que hoy asume la soberbia:

víctimas colaterales de operaciones de justicia internacional; vidas anónimas que se pierden en los abismos marinos mientras tratan de llegar a alguna tierra que les incluya en el mundo productivo, en el mercado; vidas oscuras que, en el bar o el supermercado, saltan por los aires sin siquiera saber que han sido designadas para representar al enemigo, vidas convulsionadas, sacrificadas para atraer la atención sobre un asunto o un problema, como si solo hubieran vivido y muerto para ofrecer imágenes impresionantes de la desatención del mundo: que apenas si consiguen mantener algo más que unos cuantos minutos la atención en su estúpida muerte. Nadie orquesta su muerte específica, pero tiene una repetitividad ritualizada que remite a los antiguos sacrificios: el asesinato de los inocentes que, poniendo fin a los nexos habituales con las cosas y las personas, crea el vacío, la discontinuidad, abriendo un nuevo mundo. Un mundo que se activa, un mundo hecho, no dado. El abierto mundo del sacrificio se opone al mundo tal y como siempre ha sido, al dato de la realidad, del mismo modo en que el exceso, la soberbia se opone a la moderación, a la paciencia que conserva y que permite ser. Pero –no olvidemos la ambigüedad– también se opone a la desidia que tolera el dolor, a la injusticia, a la prevaricación, a su vez y más que nunca soberbia y arrogante. Igual que la exaltación se opone al lento organizarse de las cosas. Efectivamente, en las cosas reside la mesura, en la identidad y en su nexo reside la razón : el sacrificio disuelve las cosas, identidad, relaciones, razones y libera la oscuridad indiferenciada de la violencia que no reconoce diferencias, historias, biografías, que destruye la realidad para hacer que aparezca el nuevo orden simbólico.

Impacientes, intolerantes contra la lentitud y la opacidad de lo real, los soberbios, en nombre de la idea, tratan de conseguir transparencia, control, ordenan las cosas según un plano coherente, racional. Este es el sentido de la ideología: cancela las manchas y las opacidades de la realidad y construye una burbuja delirante, paranoica, en la que todo se sostiene, todo está bajo control. Se separa de la realidad, es decir, no ve, no reconoce de esa realidad más que la parte que pertenece al diseño del orden nuevo, arrastrando tras de sí la estela de los sacrificados.

En la modernidad, por tanto, el núcleo incandescente de la

soberbia, pasión por ser, se transforma; porque lo que se convierte en transformable, plasmable en el poder humano es el ser, el orden de la realidad. El pecado que desde la antigüedad se refiere al ser, a la identidad, se convierte en un pecado de la voluntad, de la voluntad de poder, la que hace la historia, la que hace la naturaleza. Y lleva consigo la constelación de pasiones propias de la voluntad: la impaciencia, el control, la creación a partir de la nada… Nuestras reflexiones sobre la nueva soberbia ideológica y coral son interrumpidas por la lectura del discurso de Robespierre, incluido en un documento religiosamente conservado en una vitrina. Empieza así: «par pitiè, par amour pour l'humanité, ¡soyez inhumains !», por piedad, por amor a la humanidad, ¡sed inhumanos! El grito de Robespierre, enternecido por los sufrimientos de los pobres, que el antiguo régimen condenaba a un ínfimo lugar, hace emerger a un tiempo su virtud y su soberbia. La Revolución había afirmado «la grandeza del hombre frente a la pequeñez de los grandes»: así suenan las palabras del jacobino en febrero de 1794. Las ha pronunciado en la Asamblea Nacional, inclinándose ligeramente hacia delante, con las manos bien agarradas a la balaustrada, para que la voz –segura, cortante, sin sombra alguna de duda– llegara mejor al corazón y a las mentes de sus oyentes. De la misma manera, con el torso igualmente inclinado hacia delante, recuerdo una famosa fotografía de Lenin, con la cabeza cubierta por un gorro, al aire libre. También él hablaba sin dudas ni incertidumbres sobre la soberbia de los grandes finalmente doblegada y de la grandeza de los que durante mucho tiempo habían sufrido la injusticia. Virtud y soberbia también en el dirigente bolchevique de la Revolución de octubre y también aquí la promesa de que la mezquindad de los grandes, de los arrogantes y de los soberbios acabaría substituida por la rescatada grandeza de los proletarios (figs. 8 y 9).

–«Evidentemente, se trata de dos órdenes del mundo –comenta Ulrich–. A los que se consideraban grandes, ahora se les llama soberbios y serán empujados a su auténtica pequeñez. Con Robespierre, lo único grande que hay es el Hombre, gené-rico y universal. Los bienes, antes de la Iglesia y luego de los nobles emigrados, finalmente de todos los sospechosos, ahora se confiscan para ser entregados a los desheredados : ¿Qué representa toda esta convulsión más que la derrota de la antigua soberbia en nombre de

la Justicia? Un instante. Tal y como ya había sucedido con Lucifer, con la mortificación del padre Sergio, con la apasionada sed de saber de Fausto: un instante y la Justicia se invierte en su opuesto. Un soplo, un batir de alas, separa el Bien, la excelencia, la virtud desinteresada, del Mal, del hundirse en la más grave de las culpas.»

Una mirada más a la silueta de cera, enjuta, gélida, después de todo insignificante. ¿Cómo han podido hombres tan vulgares en aspecto físico, tan ordinarios por su condición social, vivir el grandioso absurdo de atreverse a desafiar a toda autoridad viviente sobre la tierra, con generoso valor y consciente magnanimidad, orgullo de la propia misión, y al mismo tiempo someterse humildemente a la necesidad histórica de la que se consideraban instrumentos? La cuestión se la plantea Hanna Arendt, pero yo la repito ahora, porque en ella reside el nudo, tan importante para entender la historia moderna, entre individuo insignificante, cualquiera, sustituible por cualquier otro, dispuesto para el sacrificio y a su propia anulación, y formas ideales y colectivas –la Justicia, la Razón, la Historia, la Humanidad– a las que todo les está permitido. Estas entidades son las que legitiman la inexorable seguridad del particular, que convierten a aquel cualquiera en un justiciero y arman su mano, dispuesta a llevar a cabo el sacrificio humano. Humildes instrumentos los individuos. Soberbia, en la medida en que es consciente de su propio lugar en la Historia, de sus propios derechos en contra de un orden injusto, es esa multitud –la pluralidad concreta de cada uno de los hombres y mujeres por separado– transfigurada ahora en un cuerpo único, una sola forma de vida, empujada por una voluntad general, sobrehumana e irresistible. Orgullosa la virtud con la que se consagran, anulándose a sí misma, sin dobleces, sin compromisos. Esta virtud soberbia se transparenta en el altanero aislamiento de Robespierre –el incorruptible, el inflexible.

–«¿No te parece que recuerda un poco al padre Sergio –dice Ulrich que, ya me había dado cuenta yo, no tenía mucha simpatía por el monje santo– desde el momento en que, como él, una vez eliminadas todas la debilidades, se siente más perfecto, no comprometido como los demás? Y esa pureza, ese no estar contaminado por la corrupción, le autoriza a ser juez severo e inflexible de las mezquindades, de las dudas, de las defecciones de

sus propios compañeros de lucha, respecto de los cuales, si cabe, es más feroz. Practicando la virtud se separa de cuantos no son virtuosos, hace apostasía –tal y como diría alguno de nuestros Padres de la Iglesia– y se arroga el derecho de juzgar y condenar. Como el monje pero con una cualidad y un agravante. La cualidad es que Robespierre actúa no para su propia salvación, como hace el cura, sino para los demás, para todos los demás, valerosa y generosamente. El agravante está en el hecho de que la soberbia virtuosa, en la modernidad, se relaciona con el poder del hacer, tiene una voluntad impaciente y realizadora, hace la historia, hace el mundo, hace la naturaleza y hace a los hombres. En el principio era la acción, decía Goethe, pero mejor sería decir la fabricación. Cuando se fabrica un mundo nuevo, cuando se modelan nuevos ciudadanos, cuando hay palingénesis, siempre está la sombra de la guillotina. La guillotina del Terror rasga los cuerpos de los no-virtuosos. La voluntad de castigar, de separar a los justos de los injustos se refuerza con el peligro de la derrota. Se está siempre en un perpetuo estado de excepción que nunca cesa de identificar a nuevos culpables, nuevos responsables de las dificultades que encuentra el nuevo orden. Se inicia así una espiral de criminalización incesante, de acuerdo con un ritual en el que no cabe salvación alguna para los condenados. Estos, efectivamente, están al margen, excluidos de la nueva verdad, excluidos incluso de la salvación del alma. La virtud, la visión ética de Robespierre sostienen el sacrificio humano convirtiéndolo, si no en inocente, al menos en consagrado, ritualista y capaz de constituirse en fundamento de la nueva república.

–«Virtud –digo yo, tratando de encontrar una explicación al carácter trágico de personajes que, dedicándose a la justicia, a un noble proyecto político de emancipación, cometen injusticia, se exceden en la soberbia y se acaban perdiendo–, virtud tendría que ser lo contrario de vicio. En cambio, virtud, en la soberbia coral de la ideología y de la historia, es identificar la propia voluntad con la del pueblo. Il faut une Volonté Une, dice Saint Just: una sola voluntad, una sola lengua, un pueblo cohesionado y homogéneo. Más que el monje santo, lo que se me viene a la cabeza es la torre de Babel, cuya soberbia tenía su origen en el ser los hombres un solo pueblo con una sola lengua. El remedio divino, entonces, fue establecer la diferencia, la dispersión en la pluralidad, única

prevención contra la soberbia.»

Ulrich traslada la perspectiva y, siempre con la mirada puesta en la horrible silueta del jacobino, dice:

–«Quizás había en Robespierre una buena dosis de narcisismo, la vanidad de ser popular, de ser aplaudido cuando hablaba, fuerte, lúcido, cortante, en la Convención.»

–«No sabría decirlo –respondo dudosa–, y digo: las crónicas nos lo describen controlado, imperativo, carente de debilidades por los placeres del cuerpo, por supuesto ambicioso, pero no creo que vanidoso. Atravesado por eso que se ha dado en llamar zèle compatissant, compasivo impulso respecto de los desventurados. Más que en cualquier otra cosa, insisten todos en lo que es un concepto clave de la soberbia moderna, la voluntad : tenía una voluntad de hierro, una voluntad determinada hasta la ferocidad. Y era posible alimentar una voluntad tan feroz, indefectible, porque la atribuían, Robespierre y todos los demás, a la famosa entidad colectiva –Pueblo, Nación, Humanidad– de la que creían formar parte. Voluntad unitaria: une Volonté Une, encarnada, incorporada en la de su representante, Robespierre, tan poderoso como para cambiar el curso de la historia. Es el mismo mecanismo que se repite, aunque con una buena fe menos generosa, en otras dictaduras del siglo XX.»

Me doy cuenta de que estamos en un punto delicado de nuestra reconstrucción de la soberbia. Y resulta hasta excesivamente fácil extender la soberbia de la virtud revolucionaria del jacobino al bolchevique, al nazi, al fascista. Si, por un lado, rige el cuadro conceptual que asigna la soberbia a las entidades colectivas y a las ideologías, difieren, y mucho, las figuras que llevan el peso de esas voluntades de poder. De hecho, Ulrich parece algo molesto por la extensión del modelo de soberbia.

–«¡Ya estamos con el Hitler de siempre! –dice–. ¿Sabes que me cuesta trabajo imaginármelo como soberbio? A fin de cuentas, en la soberbia siempre hay algo de grandeza.»

–«Te entiendo –digo yo–, pero creo que tenemos que acostumbrarnos a ver en la modernidad y en la posmodernidad

tardía, figuras de soberbios tan escasamente edificantes, tan poco valientes, mientras que el valor, el desprecio por la propia salvación había sido el rasgo heroico del ángel que se había atrevido a desafiar a Dios. Digamos que tiene que haber muchas soberbias banales. Aunque muchos hayan querido ver en los dictadores modernos el rostro demoníaco del poder. Imaginarlos como demonios de soberbia y de arrogancia simplifica demasiado las cosas. A menos que se les identifique no ya con al bellísimo Lucifer convertido en el horrendo Satanás, sino más bien con un Mefistófeles cualquiera. Tenía –¿recuerdas?– repentinos juicios triviales, de bajeza moral, de vulgaridad, que no sería difícil reconocer en Mussolini o en Stalin. Si bien es verdad que se trataba de un chapucero bastante más simpático y tratable que muchos de estos tipos.»

Ulrich ya no soporta la atmósfera oprimente del museo de cera y, dirigiéndose hacia la salida, estalla intolerante:

–«Soberbio fue Napoleón, soberbio Lenin, soberbio Mussolini, soberbio Hitler, soberbio Stalin, soberbio Mao, etcétera: no me basta con esta lista. Se sobreentiende que sus ideologías y el terror que practicaron estaban repletos de soberbia y desprecio por el otro; se sobreentiende que la manipulación de la información y de la formación de los argumentos, el uso escasamente cuidadoso e instrumental de las vidas, la violencia sacrificial que desencadenaron son la prueba de un delirante rechazo de la realidad misma, sustituida por otra que pudieran controlar y dominar. Pero no me basta con eso. Quiero entender.»

Y así, andando hacia el hotel, tratamos de aclararnos las ideas.

Como es típico de la dinámica de la soberbia, el mundo se parte en dos, arriba y abajo, justo e injusto y los dos troncos se separan. Ahora es la voluntad del hombre lo que provoca esta ruptura, a pesar de un saber que nos define como iguales. Por eso llamamos soberbia a esta voluntad que rompe y separa. Rechaza los condicionamientos de la realidad tal como es. Por otra parte, se trataba de una realidad rota, desigual, desde siempre, desde muy antiguo. La voluntad está impaciente por cambiar el viejo orden desigual, está impaciente por construir desde el principio el mundo unitario, único. De forma que se juzgan arrogantes y soberbios los

que ocupan un lugar que, en el nuevo orden, no les corresponde. Pero incluso en la modernidad, los que hablan en nombre de lo nuevo, pretenden el Uno, pretenden aniquilar al Otro.

Ulrich me cuenta una observación inteligente que ha leído no recuerda dónde, sobre el hecho de que una fe ya no actual se convierte en una devoción demoníaca y un Dios inactual es un demonio. Discutimos un poco entre nosotros si es o no el caso de ser tan severos con revolucionarios que, incluso de manera tan violenta, pusieron fin al yugo impuesto a tantas personas y convenimos en llamar a esta acción soberbia cuando tiene lugar con el sacrificio inútil, sin piedad, de la parte perdedora, que es demonizada, juzgada como no-humana. Hasta aquí todo.

Obviamente –sobre este punto estamos totalmente de acuerdo– cuando todo esto se organiza en torno al concepto de vida biológica y de raza estamos en la culminación de la soberbia. En el fondo, Robespierre, aún celebrando el sacrificio de quien no encuentra acomodo en el nuevo orden, permanece en el marco de una perspectiva de igualdad universalista. Los derechos humanos, en cuyo nombre se ha actuado, aunque sea en su enunciación retórica, son un marco de valores que sustentará la recuperación de las partes excluidas que han perdido y la compensación de las persecuciones llevadas a cabo por la soberbia obsesión por separar.

La ideología de la raza superior, en cambio, articula la naturaleza biológica común en una escala de valores que sitúa algunas vidas en el ámbito de vidas menores, indignas de ser vividas o tuteladas. Haciendo palanca en una presunta verdad científica, la soberbia paranoica del racismo borra al otro en cuanto resulta ser portador de infecciones, de riesgo y justifica una práctica de inmunización como si se tratara de un virus a exterminar, para mantener pura, soberbiamente íntegra, la vida del pueblo elegido. Le hago notar que, en el racismo, se reactivan a nivel grupal los rasgos de la escena primaria: el pecado de la apostasía que niega la comparación y la pertenencia al ghenos común.

Ulrich, más atento al discurso científico, me recuerda que el soporte ideológico con el que se pretende justificar la altivez racista tiene su origen en una indebida lectura de la teoría darwiniana en términos valorativos, tales de justificar la diferencia de valor entre vidas y

capacidad de adaptación. Una engañosa interpretación sociobiológica de un principio como el de la lucha por la supervivencia y el de la selección del más apto, indebidamente despojado de complejidad y gravado por una inexistente normatividad ética. De nuestros discursos cabe deducir una cosa: la pasión identitaria de los alemanes, la pasión por ser, núcleo incandescente de la soberbia, frustrada a nivel individual después de una guerra perdida y reiteradas humillaciones, se traslada a la identidad colectiva del pueblo, se enardece en el rechazo al pueblo judío, acerca del cual se declara su infecciosa naturaleza en el cuerpo sano de la Nación y se lleva a cabo en su aniquilación.

–«A través de la entidad fantasmal del Pueblo –le hago observar a mi compañero– y de la Raza aria, sobre el cuerpo de la Nación, cada uno proyecta la parte oscura de sí mismo. No se trata de un exceso de autoestima, sino de esa parte oscura –miedo, fragilidad– no reconocida que desencadena la inaudita soberbia de la matanza inútil, del sacrificio (Holocausto es, precisamente, una palabra para decir sacrificio). Con mayor capacidad de sugestión que un Robespierre o que un Lenin, a los que hemos imaginado asomándose desde el balcón o desde el palco para arengar a la muchedumbre, la voz de Hitler, del pequeño austríaco, de aspecto vulgar, de baja estatura, puede que hasta, como muestra Charlot, algo ridículo, resuena aguda, magnética en el gran estadio de Nuremberg. La gigantesca reunión se convoca de noche. Miles y miles de individuos llenan el área de los juegos, en la oscuridad, apenas si iluminada por el fuego de un inmenso brasero, a cuya espalda se despliega una enorme bandera con la cruz gamada. La escenografía está estudiada por alguien realmente competente en el arte de la manipulación y de la sugestión propagandista. La voz estentórea, desagradable, imperiosa, emerge de aquel fondo oscuro sin que nadie pueda verle. Así es más eficaz, así funciona mucho mejor el mecanismo de identificación con el Todo. Nadie conoce al vecino. Cada uno está solo con sus miedos, cada uno es todo menos soberbio. Pero todos juntos sí que lo son, todos juntos tienen un alma soberbia, altiva, que desafía al mundo, que desprecia a los demás, que desprecia sobre todo a ese grupo que infecta al todo, tal y como hace el gusano con la manzana. El odio cimenta y cohesiona la identidad, el odio, la negación del otro se convierte en la afirmación exaltada, amorosa, delirante del Nosotros. Dios está con

Nosotros, mejor dicho: Dios es Nosotros.»

La apasionada evocación de la convención nazi también le ha afectado bastante a Ulrich: hemos recordado viejas películas de Leni Riefensthal, incluso alguna película de la primera hora, Dziga Vertov, Einsenstein. Pero así nos hemos ido alejando de nuestro tema.

Pequeño pero importante intermedio teatral núm. 2: Antígona

Ayer por la noche Ulrich y yo fuimos al teatro para asistir a una representación de Antígona. Esta tragedia me emociona siempre que la veo, a pesar de que, en este caso, la puesta en escena no fuera excepcional. El director ha buscado el efecto realista, sembrando el escenario de grandes masas grises y dejando entrever al fondo las murallas de la ciudad.

Pero desde el primer diálogo entre las dos hermanas, Antígona e Ismene, se advierte el sentido del equilibrio que es el alma de la obra y que nos hace pensar en los desafíos de la soberbia, la pequeña Antígona, tan menuda e inflexible, vestida de negro, firme en la increíble energía de su intransigente voluntad, contrasta orgullosamente con la soberbia del poder, la arrogante pretensión de Creonte, rey de Tebas, de imponer su propia ley y no respetar la antigua justicia del ghenos. Creonte, rey de Tebas, prohíbe la sepultura del hermano de Antígona, Polinices, caído en combate contra la ciudad. Antígona, la hija de Edipo, que arrastra consigo el estigma de una estirpe pecadora y desgraciada, Antígona, áspera hija de un áspero padre, está decidida a desobedecer, a desafiar al soberano, obedeciendo a lo que considera que es la justicia. El drama de Sófocles, como Ulrich me explica con cierta afectación de erudito, está estructurado de manera dicotómica, y dicotómica es también, me recuerda, la estructura de la soberbia: en todo diálogo hay dos personajes, dos partes, se enfrentan dos verdades, enfrentándose sin mediaciones posibles, cada una de ellas con el orgullo, la pretensión de representar la verdad. Negando a la otra parte la posibilidad de cualquier validez. Efectivamente, desde la primera escena, Ismene, la hermana más frágil, la más prudente, la más apegada a la vida, con su patética vacilación tiene la función de hacer resaltar el desequilibrio, la inarmonía de las relaciones. La violencia de las palabras de Antígona, carente de dudas y de conflictos interiores: «Tienes que decidir. Demostrar si es noble tu naturaleza o si traicionas la sangre de tus antepasados», me sigue estremeciendo una vez más un personaje que, a pesar de las debilidades del género y del enjambre de desventuras que le acompañan, no ha perdido, sino ganado si cabe, obsesivamente, en

orgullo, en radicalidad y –por qué no decirlo– en soberbia. Se me viene otra vez a la cabeza Robespierre y se lo digo en voz baja a Ulrich, que está sentado junto a mí y me escucha atento. Asiente, aunque me hace observar que el jacobino durante mucho tiempo fue poderoso, ganador. La extraordinaria fascinación por la figura de Antígona estriba, sin embargo, en el hecho de que su soberbia, su radical negación de las razones del otro, está doblemente ligada a la más total de las impotencias, al inerme ofrecimiento de la propia muerte.

–«Y nosotros habíamos decidido, si no recuerdo mal –susurra Ulrich– que llamaríamos soberbios a los virtuosos y a los justos solo a condición de que fueran crueles, impíos con los vencidos. Soberbio, por tanto, será Creonte, no la pequeña hija de Edipo, magnánima ella, grande como su padre, dispuesta siempre a acoger los sufrimientos y la muerte.»

El drama se desarrolla rápidamente ante nuestros ojos, casi precipitándose hacia la catástrofe que desde el principio está conscientemente evocada, buscada por la protagonista.

La actriz se mueve poco sobre el escenario. Más bien lo que hace es colocarse de forma que la escena parezca siempre dividida por la mitad: una implacable separación y oposición con el enemigo. Cuando se mueve es como si se trazara un camino invisible para nosotros, pero clarísimo para ella. De pronto, todo está fijado sin posibilidad de replanteamientos: el enemigo es Creonte y no existen más nexos que aquel con el hermano muerto; ni Ismene, la hermana; ni Hemón, su futuro esposo, hijo de Creonte. El mundo se rompe en dos partes. Para la pequeña Antígona no existe la menor duda acerca de cuál es la justa. «No le traicionaré.» Las palabras suenan cortantes: no admite debilidades, no se concede a sí misma ningún futuro. El desafío de Antígona tiene a la muerte como emisario y mientras se delinea la relación del poder con la muerte («Polinice, pobre muerto nuestro, a todos han prohibido proporcionarle una tumba y llorarle… el transgresor será lapidado») tengo la sensación de que la tragedia nos está revelando un aspecto más secreto de la pasión de la soberbia, de la pasión por identificarse con una verdad y negar el resto del mundo: la pulsión de muerte que la recorre.

Esto es lo que pasa: por un lado aprieta la muerte, por otro la heroína. Pulsión de muerte en su decisión de fidelidad y de piedad para con el muerto, pulsión de muerte en la obstinada agresividad del rey. El apego a la vida se invierte en vocación por morir. «Yo le enterraré y en esta acción será hermoso morir.» La voz de la protagonista es seca, cortante, evita digresiones: los versos son de tal belleza que resulta imposible imaginar una sobrecarga emotiva. También Creonte, su antagonista separa el mundo y la escena del drama en dos partes: «Eteocles, muerto en defensa de la patria, será sepultado y tendrá sus honores… A su hermano Polinice, que volvió del exilio para quemar su tierra.. hay que dejarle sin tumba, expuesto a la infamia, alimento de los perros y de los pájaros.» Tampoco el coro, que sugiere que la voluntad de los dioses, el orden cósmico no puede dar muestras de crueldad con el vencido, hace más dudosa la determinación de Creonte. Tampoco él, tirano, tiene dudas. Responde duro a Hemón, el hijo enamorado de Antígona que confía en la boda y le pide moderación. A pesar de que el actor que interpreta a Creonte es excesivamente histriónico y que grita más de lo necesario, cuando llega la escena de Antígona con él, tanto Ulrich como yo nos quedamos hipnotizados. «¿Has osado transgredir las leyes?», dice Creonte amenazador. Antígona, orgullosa, casi con desprecio, responde: «El edicto no era de Zeus y la justicia que se sienta junto a los dioses nunca ha establecido entre los hombres leyes como esas. No he considerado que tus decretos tuvieran tanto poder como para hacer que un mortal transgreda las leyes no escritas, inmutables, fijadas por los dioses… no podía, por miedo a un hombre, responder a los dioses de esta violación.» Luego, provocadora, añade: «¿Acaso pretendes algo más que matarme?» Es durísima; en su propia soberbia soledad excluye a la hermana que pretende compartir la condena: «No mueras conmigo, no te arrogues cosas que ni siquiera has tocado… tú has elegido vivir, yo morir.» Tiene razón el coro cuando la llama áspera, porque «no sabe ceder a la adversidad». Noto casi un escalofrío, ceder a la desventura…, «la desventura ya no se aleja, se arrastra de generación en generación…, desgracia tras desgracia, sobre los vivos después de los muertos», en la estirpe de Edipo, el hombre por antonomasia…, «les destruye un Dios y no les deja respiro», pero ellos no ceden no se pliegan ante la desgracia, que revela la fragilidad, la dependencia de la vida humana. Él, Edipo, tratando obstinadamente de saber controlar la oscura culpa que tiene dentro;

ella, Antígona, que carece de piedad por sí misma, o por los vivos, devota solo de sus muertos, enciende con su gesto intransigente de fidelidad para con ellos la terrible y luctuosa secuencia de sangre. Hemón se mata abrazando el cadáver de ella y mancha de sangre aquel palidísimo rostro de virgen; luego, la madre de Hemón, desesperada por la muerte de su hijo, se mata a su vez, castigando con absurda violencia la arrogancia, la ceguera del otro soberbio, Creonte.

–«Historia de inenarrables, intratables soberbias», había comentado Ulrich al finalizar el espectáculo, yendo hacia casa. Pequeña, intransigente y orgullosa, Antígona es inflexible en la condena del otro, en el rechazo del compromiso, de la vida temerosa y acomodaticia de su hermana Ismene. Y como siempre que hay inflexibilidad, verdad, justicia sin transacciones, también hay muerte, violencia, una estela de dolor y de sangre que habla de virtudes, de soberbia y de sacrificio.

A la salida del teatro no había ningún taxi. Levantamos las solapas de los abrigos y lentamente iniciamos el camino hacia casa. Ulrich sigue pensando en la contraposición de las dos soberbias, muy subrayada por la puesta en escena. Sigue hablando de Creonte, de su altivez, más allá de las lecturas que tradicionalmente, de manera más aséptica, hace de ellas y de las leyes positivas del Estado el representante del nomos. En su opinión, se da un grado de intolerancia que no puede remitirse a la mera lógica del gobierno, puesto que la intransigencia de Creonte está repleta de ira.

–«Él considera –dice Ulrich– que su propio carácter soberano es superior a la sensatez y al perdón. Ambos soberbios no ven la verdad del otro: cada uno de ellos asigna a su propia visión del mundo un status superior y no negociable.» Desde luego que es así, pero yo le escucho en silencio porque no consigo quitarme de encima ese aire de muerte, esa sensación de que la tragedia está recorrida por la fascinación que ejerce la muerte sobre la totalidad de los personajes. Quizá solo ahora, cuando he escuchado el drama de Antígona –con mucha más intensidad que ante las mortificaciones del padre Sergio, o ante las corazas doradas de los soberanos españoles, o ante el manto negro de Fausto o el lívido perfil de Robespierre–, me he dado cuenta de que la soberbia tiene

que ver, sobre todo, con una negación de la vida, con una pulsión de muerte. A pesar de que el soberbio se envuelve a veces en el ropaje de la gloria, en las palabras del poder, a pesar de que exalte su propia grandeza, su pasión es pasión de muerte. La sutil figura de la hija de Edipo, menuda como la de una adolescente, con su palidísimo rostro enmarcado por un velo negro, ha desvelado de golpe su feroz impulso cuando afirma su propia existencia solo haciendo el vacío a las cosas vivas, inciertas, confusas, solo apartando de sí la promesa del disfrute, solo, por tanto, en una afirmación autodestructiva que me deja consternada.

Sin embargo, esta mañana, cuando Ulrich vuelve al tema de la pequeña Antígona, me doy cuenta de que su mirada ha percibido ahora una perspectiva diferente. Lo cual dice mucho acerca de la complejidad y riqueza de la tragedia. Para él, Anti-gona es soberbia, por supuesto, pero heroica en el cuidado de las relaciones y del recuerdo; cita de memoria la frase de la joven mujer: «mi naturaleza es la de compartir los afectos, no los odios». Cuando yo trato de imponer mi interpretación que, por el contrario, ve en el odio el eje de la personalidad de la heroína y, en mi opinión, determina su fascinación y la potencia dramática, entiendo que Ulrich tiene ganas, sobre todo, de apreciar en Antígona su devoción por lo que para ella es la Justicia y que legitima su orgulloso rechazo de la obediencia.

–«Puede ser que haya alguien que desobedezca –dice Ulrich retomando el hilo de la soberbia política y tratando de poner en evidencia que el centro ideológico de la tragedia, ya para Aristóteles, era el conflicto entre ley humana y ley natural, divina–, alguien que tenga el valor, que sea lo suficientemente imprudente y orgulloso como para resistir. Acabará en los tribunales especiales, en los tribunales del conformismo, en los tribunales revolucionarios, lugares todos ellos de criminalización social. Tenemos que preguntarnos a qué verdad recurrirá ese alguien, contraponiendo (como es propio del desafío ontológico de la soberbia) el propio orden al orden vigente.

–«Recurrirá, diría Kant al tribunal de la conciencia o a la natural empatía en relación con el resto de los hombres, como diría, más sumisamente, Hume. Recurrirá a las leyes no escritas del ghenos,

dice Antígona, a la piedad por esas vidas convulsionadas, que nada cuentan. O puede que también hable en nombre de la contingencia de la realidad, del hecho de que las cosas siempre pueden ser de otra manera de como son, diría Ulrich, ¿o no?», respondo yo, aligerando la tensión.

Discutimos animadamente para aclararnos las ideas: si la soberbia tiene que ver con el ser del individuo, con su identidad, debemos tener presente que para llegar a ser sujetos y adquirir una identidad es inevitable someterse a modelos y asumir formas culturales y morales comunes. Para ser un sujeto es necesario identificarse con algo o alguien que sea considerado auténtico y digno de valor.

Por mi parte insisto en que la verdadera pregunta –bastante más difícil que esta que hoy plantea Ulrich acerca de cuál es la verdad con la que justificar el desafío soberbio– tiene que ver con el cómo ese proceso de identificación sometida al orden puede mezclarse con aquella pulsión de muerte, de autodestrucción y destrucción del otro y de negación de la vida real que estalla en el drama de Antígona. Eso es todo cuanto tendrá que preguntarme cuando llegue el momento de reflexionar sobre el presente, sobre el hoy.

Obedientes y gregarios: soberbios sin raíces

Nos apasiona la discusión sobre la soberbia de la política moderna, sobre el esplendor luciferino de la coherencia ideológica y de la presunción de justicia. ¡La violencia de la ética aplicada a la política! La modernidad revolucionaria que lucha por construir un Estado ético, justo, rechaza la separación maquiaveliana de los dos campos de la praxis, la moral y la política, y mezcla continuamente el discurso político con el discurso ético: esa mezcla, entre otras cosas, está fuertemente en alza. Pero no se trata de una cosa nueva. La novedad, más bien, radica en el hecho de que la política proclama buscar el Bien, pero no piensa en ello en los términos de garantía y prudencia de lo Útil, sino que más bien lo entiende como perfección, como pureza del ser, que integra y absorbe la diferencia con el Otro. Y esto es lo que le confiere el carácter soberbio y trágico del desafío ontológico, desafío por el control de lo que es Verdad, de lo que es humano. Desafío lanzado por la voluntad de poder que tiene el deseo, pero también la fuerza de plasmar el Ser, de hacer el Hombre y la Historia. Las mayúsculas (la Humanidad, la Nación, el Pueblo, la Justicia) abundan en esta fase histórica.

Estas cosas fueron las que nos dijimos Ulrich y yo, pero nos parece que algo, algo importante además, se nos sigue escapando.

Demasiado espacio el concedido a las ideologías, demasiado espacio a los líderes excepcionales por el mero hecho de que son más visibles, por el mero hecho de que nos los encontramos en los museos de cera junto a Jack el destripador y a Al Capone. Puede que los famosos, los carismáticos son más fácilmente imaginables con el aspecto demoníaco de los soberbios. Pero nos estamos dando cuenta –y sobre esto le llamo la atención a Ulrich una y otra vez– que es preciso rediseñar el perfil de la soberbia. Si lográramos no dejarnos hipnotizar por la iconología tradicional de la soberbia –pavos reales que atraen prendidas las miradas, águilas que vuelan en cielos inaccesibles, arrogantes leones que devoran los pastos de los compañeros de caza más débiles, poderosos ataviados con tiaras y coronas, engreídos pagados de sí mismos– y nos preocupáramos por los caracteres que se revelan en el gesto rebelde de Lucifer, en

aquel otro desobediente de Adán, en la temeraria impaciencia de Fausto, en la soledad orgullosa de Antígona, en la impía virtud de Robespierre o del padre Sergio, entonces veríamos más claramente que la soberbia no reside solamente o ya no reside en rasgos macros-cópicamente altaneros, sino que se trata de una inquietante y secreta pasión que mina la vida, mientras la exalta, carcome la identidad al mismo tiempo que la afirma. Eso requiere mayor atención a medida que nos acercamos a nuestro tiempo, cuando vestidos suntuosos y plumas de pavo real son prerrogativa de pobres listillos y sórdidos descerebrados y la soberbia se oculta debajo de vestidos grises, en formas anónimas y de apariencia insignificante. El primer ensayo de todo esto fue el traje austero de Robespierre. De manera que hay que volver a pensar cuáles son los caracteres típicos de una figura soberbia.

Tomemos un folio y hagamos una lista:

a) la individualización llevada al exceso : cierto. Pero esto crea problemas porque, en la modernidad, ser individuos oscila entre fuerzas «externas» sociales y fuerzas «internas» psicológicas. En cambio, la gran presunción del sujeto moderno reside precisamente en la atribución a sí mismo de una conciencia «interna» autónoma, no condicionada, pura como el imperativo categó-rico de Kant;

b) el desconocimiento de la dependencia, de la heteronomía: cierto. Pero cada uno de esos líderes que ha tenido la pretensión de hacer historia en nombre de alguna Idea se veía luego arrastrado por la dinámica del consenso y, en una época de socialización democrática, dependía del reconocimiento. Lo manipulaba pero también lo representaba;

c) la impaciencia y el control : cierto. Pero quemar los tiempos para poder dominar todo el proceso solo es posible si nos insertamos en el marco de un régimen de verdad «compartido» que posee la fuerza de estructurar el poder;

d) finalmente, el carácter separado del ángel. Por supuesto. La separación se pone en evidencia. Es desprecio, indiferencia, distanciamiento de los demás. Esos otros que juegan en el desafío al

poder un papel exclusivamente instrumental. El uso del resto de los hombres como si fueran cosas, medios para el logro de los propios fines y nada más: bueno, esto parece ser un dato precisamente de nuestra época, de la modernidad y del actual predominio de la lógica económica.

Puntualizados estos aspectos no precisamente secundarios sino fundamentales de la soberbia, Ulrich ha decidido colocar entre nuestros soberbios a un individuo de aspecto absolutamente vulgar, modesto, ni guapo ni feo, un burócrata, un funcionario, un padre de familia amante de los animales domésticos, que se consideraba kantiano, uno de esos que piensa, por antonomasia, que siempre ha actuado cumpliendo órdenes, negando, sin dilemas interiores, la calificación de humanos a los que se trataba de llevar al horno crematorio: Adolf Eichman. Ulrich ha pegado al folio que contiene la breve lista, con un clip, su fotografía, una antigua trabajo del «New Yorker» de 1961.

Ya habíamos hablado del aspecto banal de la soberbia, del hecho de que, a medida que nos vamos acercando al mundo de hoy, hemos tenido que ir acostumbrándonos a soberbios más bien mezquinos y carentes de valor, en el fondo triviales, y caracterizados, con toda su arrogancia, por su bajeza moral. Y esta es, precisamente, la heladora sorpresa que nos depara nuestro viaje: descubrir poco a poco que el grandísimo Mal, que no es sino desbordamiento de todo tipo de costumbre moral, anida en el menos excéntrico y el menos transgresor de los individuos.

Hannah Arendt, que precisamente oficiaba de corresponsal para el «New Yorker» cuando tuvo lugar el proceso de Eichmann en Jerusalén y que escribió al respecto un libro extraordinario, La banalidad del mal, sostiene en relación con el Holocausto, que calificar un mal de extremo significa afirmar que no hay límites en él. El mal extremo –por tanto– algo tiene que ver con la soberbia, que es exactamente la abolición del límite. Arendt sigue sosteniendo que el límite –el único límite posible hoy– no viene dado por ninguna verdad ideológica a contraponer a la sostenida por el mal extremo, sino por la capacidad de pensar y recordar lo que ella llama «el estar enraizado en los propios pensamientos y recuerdos,

por los que, sabiendo que hay que vivir consigo mismo, impondrá límites a lo que cada uno se permitirá hacer». Eichmann, precisamente, es incapaz de pensar, de estar enraizado en los pensamientos y en los recuerdos. Su alma, su mente son absolutamente banales, superficiales, in superficie, sin raíces, sin conexiones, añadiría yo, con la realidad del otro.

–«Por tanto, no tener límites significa –dice Ulrich– carecer de raíces, ser superficiales, deslizarse sobre la superficie de las cosas que suceden y que tienen lugar. Los nuevos soberbios que rompen los límites, es decir, que rompen las conexiones y los enraizamientos son obedientes y disciplinados, eficientes en la persecución de un proyecto homicida sin inhibiciones, porque no contemplan ninguna proximidad con las víctimas. Obviamente, para llevar a cabo la aniquilación de otros hombres, van a apoyarse –tal y como la estructura de la soberbia nos enseña– en cualquier ideología que afirme esta extrañeidad ontológica y biológica respecto de las víctimas. Víctimas, los judíos, con los que compartían las mismas calles, la misma lengua materna, que habían frecuentado las mismas escuelas, en cuyas tiendas se habían comprado todos los días las mismas cosas de uso cotidiano. Relaciones, raíces que se disuelven en la superficie. Comunidad que no se piensa ni se recuerda mientras parece verosímil una pseudociencia que los clasifica como insectos, como parásitos. Los nuevos soberbios no son explícitamente fanáticos, sádicos, al menos no en el sentido más común de este tipo de perversión (aunque sobre el género sádico tendremos ocasión de volver). Se mueven en una racionalidad instrumental, eficiente, en el marco de un proyecto orientado a resolver un problema, respecto del cual algunos hombres, o infrahombres, constituyen un obstáculo. Y este uso instrumental del otro es típico del sadismo.»

Eichmann –miro ahora la vieja fotografía en blanco y negro que le muestra durante el proceso– está allí, en la jaula de cristal del tribunal (fig. 10): un hombre de mediana edad, de estatura media, más bien calvo, miope, con dentadura irregular, traje oscuro de funcionario, concienzudamente planchado. La cronista, Hanna Arendt, habla de su voz educada, algo lenta (es preciso esperar a que cada una de sus palabras sean traducidas al hebreo), frente a la vehemente teatralidad del ministerio fiscal, que en su requisitoria

agita con frecuencia esas famosas entidades que empiezan con mayúscula. Ninguna particularidad en su rostro y en su porte, apenas si un ligerísimo tic en los labios, ningún relámpago luciferino en su mirada; expone meticulosamente argumentos que posibilitan la inclusión de algún elemento que convierta en razonable la destrucción física de millones de personas. Distancia, separación, desprecio sin emoción ni empatía.

–«Eichmann, sí, vale. Pero es que, además, hay una multitud de personajes de fondo». Ulrich, nunca satisfecho, está dispuesto a hacer resbalar nuestro concepto de soberbia; pretende ampliarlo de manera que pueda contener, en la estela del burócrata nazi, a todos esos individuos que posibilitaron, con su propia connivencia más o menos declarada, su poder homicida. Quiere llegar a la red microfísica del poder, es decir, a todas esas personas que se benefician de «minúculas rentas de posición», situaciones marginales de poder para atropellar a los más débiles, sin verlos, sin reconocer sus derechos.

«Una multitud de jerarcas y jerarquillas de todo tipo –dice con tono despectivo– que contribuyen activa o tácitamente de manera más o menos consciente a la realización de la decisión soberbia de aniquilar a los infrahombres. Pueden haberlo hecho por conveniencia, para poder ocupar el espacio y los bienes de los deportados; por fragilidad, porque sufren la fascinación por el jefe; por convicción, porque comparten sus ideas; por cálculo, porque esperan hacer carrera y se suben al carro del vencedor… en fin, pusilánimes al servicio de los soberbios, que de los soberbios difunden, a modo de mancha de aceite, la nueva y terrible característica: la indiferencia, la insensibilidad por el dolor de los demás, la falta total de empatía, aunque carezcan del más mínimo rasgo de la grandeza del soberbio. Delirio de omnipotencia e indiferencia, esta es la soberbia del poder de la modernidad.»

El campo de concentración –en eso estamos de acuerdo Ulrich y yo– es su símbolo. En el interior de Auschwitz, en el interior de Treblinka, parece que no quede sitio más que para una soberbia átona, gélida, ideológica, tanto más feroz cuanto más despersonalizada: ni un solo atisbo de orgullosa e imprudente protesta, tanto en las víctimas, pasivas o colaboradoras, como en los

verdugos, soberbios o conformistas. Víctimas y verdugos están implicados en dispositivos de criminalización diferentes pero complementarios: el sistema de los verdugos sádicos, que matan y torturan para hacer ostentación de su propia superioridad sobre hombres reducidos a larvas, a cosas y el sistema de los prisioneros que, a su vez, humillan la naturaleza humana exhibiendo su corruptibilidad, la abyección, asimilando las prácticas de los verdugos contra aquellos que son todavía más débiles.

–«El campo –digo yo, con cierto calor– es una metáfora del carácter delirante, paranoico a que puede llegar una soberbia colectiva, que elimina la realidad para sustituirla con un universo artificial, coherente, absolutamente bajo el control eficientísimo de su proyecto criminal.»

–«Controlar una no-realidad, un delirio –me hace observar Ulrich– solo es posible reduciendo cualquier acontecimiento espontáneo, imprevisible que emerja de los otros. Es decir, reduciéndolos por tanto a máquinas, a cosas de las que se dispone sin correr el riesgo de que se desvíen del proyecto.»

Arrogancia anónima: jerarcas, jueces, policías, funcionarios

Para esa multitud de pequeños soberbios no hay ninguna foto en la que se identifique a nadie, ni a uno solo. Es un grupo anónimo. No hay grandes individualidades, y si las hay, son pocas, residuales y claramente al margen del grupo y en una longitud de onda completamente diferente. Ahora nuestra atención se centra en los pequeños soberbios –precisamente la microfísica del poder, la red de poderes que se ejercen en las escuelas, en los tribunales, en las oficinas, en las cárceles, en los hospitales–, ni siquiera ya en la masa manipulada por el jefe que cumple su voluntad porque se identifica con el dictador, sino en la mezquina soberbia propia de los empleados que pueblan las novelas de Gogol o de Kafka, por ejemplo. En una sociedad tendencialmente igualitaria como la democrática, estos pequeños soberbios –o, mejor dicho, soberbios pequeños, pusilánimes– se acomodan en los nichos del poder que se forman en su interior. Pensemos en la sociedad conformista descrita por Alexis de Tocqueville en su profética Democracia en América. Se apaga la llama de la excepcionalidad, de la soberbia magnánima y aristocrática y se da paso a la arrogancia pusilánime de los administradores, empleados, policías, funcionarios de un orden, de una seguridad excesivamente amados, demasiado amados, desordenadamente amados. Es cierto que nuestro politólogo, como buen liberal que es, habla de invasividad del despotismo paternalista del Estado en el espacio individual. Pero el Estado, el despotismo paternalista, no es más que un fantasma abstracto. Y se hace realidad en los funcionarios, en los ejecutores, en esa multitud de pequeños individuos grises que, encarnando ese nuevo inmenso poder tutelar, asumen su soberbia, su arrogancia, su inquisitoria invasividad. Ahora estamos pensando en los engranajes del dispositivo, cada uno de ellos dotado de un micropoder respecto del cual es solo función, pero que, en el conjunto, es inmenso, irresistible y por tanto sostiene la arrogancia de cada uno en particular. Ellos son los que controlan, vigilan y disponen de recursos, los niegan, los vejan y los humillan.

El dato que se desprende de la discusión entre Ulrich y yo es que, en la sociedad democrática y formalmente igualitaria, no existe en

el caso concreto de las relaciones una auténtica igualdad de poderes y de posiciones sociales. El poder institucional –que cada vez más asume un carácter técnico y administrativo frente a la gigantesca tarea de cumplir con los derechos de todos y obtener consenso– se organiza siempre de manera vertical, excediendo estructuralmente el poder de los particulares. A pesar del discurso igualitario, se reproducen los papeles diferenciados y las jerarquías.

–«El Estado son sus funcionarios, algunos de ellos dedicados a la consecución del bien común y al servicio de los ciudadanos, otros no tanto. Estos últimos utilizan la pequeña pero neurálgica porción de poder que deriva de la pertenencia a la gran Máquina burocrática para vejar y humillar a los ciudadanos», dice Ulrich que en el fondo es anarquista y entre otras cosas protesta porque le he obligado a acompañarme a despa-char un asunto aburrido, en el tercer piso de un edificio de mármol gris y negro, de evidente huella fascista, de inmensos y gélidos salones. En algún momento tuvo que ser la oficina de algún jerarca del partido: nos lo podemos imaginar en el escritorio de raíz de nogal, con el busto de Mussolini de barbilla adelantada y el cráneo calvo al fondo de la sala. Para ser recibidos había que esperar un buen rato, quizás hasta obtener el acceso a través de una recomendación, alguna promesa de fidelidad o disponibilidad. Hoy, el amplio local está malamente dividido en una infinidad de pequeños nichos de policarbonato, trasparentes a la mirada inquisitorial del jefe de oficina si solo estuvieran algo menos llenos de polvo. En cada uno de esos nichos un empleado o empleada detrás de un ordenador anticuado, según el género, lee un periódico deportivo o se pinta las uñas.

Nos ponemos en la cola para ser atendidos por una señora. Ulrich está que bufa, quiere marcharse. Pero es necesario que yo le aclare mi postura que, teniendo en cuenta el aviso que he recibido, resulta ser diferente de la que en realidad es: se trata de una requisitoria municipal para la recaudación de impuestos. El documento en base al cual me han enviado la hoja fiscal equivocada, no se encuentra. La señora que parecía amable, se va poniendo agresiva, me trata de malísima forma, como si lo hubiera perdido yo o, peor si cabe, como si yo lo hubiera robado. Le hago notar que, en realidad ese papel nunca ha existido. Pero la funcionaria me considera una delincuente: pretende que yo me justifique.

–«Pues –y ahora se entromete el loco de Ulrich– tenga usted más cuidado, ¡como es su deber!»

Siento que se me hiela la sangre. Sé que si el asunto toma un camino equivocado corro el peligro de tener que buscarme un abogado y, aunque tengo la conciencia (fiscal) tranquila, me siento miserablemente ansiosa. La arrogancia de la señora aumenta y por momentos aumenta también el tono chirriante de sus reproches. La escena llega al diapasón dramático cuando, de pronto, la señora consulta su ordenador y…, efectivamente, yo tenía razón. Me voy de allí sin que nadie me haya pedido escusas.

–«Esa –le digo a Ulrich, cada vez más nervioso– es un ejemplo de la soberbia de los pequeños.»

Acabamos de experimentar en nuestras propias carnes, y de manera más grotesca que dramática, la sempiterna asimetría del poder, lo cual posibilita la arrogancia de los diferentes actores que lo administran, «trabajando en funciones». Y en esa multitud de anónimos funcionarios, de los que, en general, no se perciben las caras sino solo los uniformes –los distintivos del policía, la toga del juez, quizá del profesor, el «cangrejo» en la chaqueta del jerarca o del político del Movimiento hasta la trivial paleta del guardia urbano–, con los que nos tropezamos en cualquiera de esos personajes, representantes del escalón más mediocre de la soberbia del poder. Al margen de la empleada de esta mañana, tenemos los dos una particular antipatía hacia esos pequeños dignatarios que adoptan roles de poder y abusan de él, sin tener el coraje de luchar por su reconocimiento.

–«Lo que quiero decir –le explico a Ulrich, que me está mirando con gesto inquisitivo por estas últimas palabras– es que muchos de los que hacen las veces de jueces, profesores, policías o ministros saben perfectamente que carecen de la dignidad y autoridad que se reconoce al papel con que se cubren. Entonces compensan su propia indignidad con el tormento que infligen al más débil. El abuso de poder es un mezquino atropello que a duras penas puedo calificar de soberbia. En ellos pensaba Kant cuando se preguntaba la razón por la que, con frecuencia, la soberbia era también servil: porque –respondía– sabe que está dispuesta a prostituirse.»

Ulrich se pasa toda la tarde buscando aquí y allá, en novelas, películas, recortes de periódicos, algún ejemplo convincente. Cuando volvemos a vernos, por la noche, empieza a leer en voz alta, decididamente caricatural: «El juez… caminaba derecho hacia su estrado. En un instante, su sentencia iba a aniquilar al desgraciado al que habían arrastrado a su presencia. Un breve gesto de la mano para alejar de la mente la incómoda imagen de la señora… su mujer, que diez minutos antes le había insultado por su ineptitud, echándole en cara su limitación. La fórmula 'irremediable' que condenaba al imputado que seguía mirán-dole fijamente desde su banquillo sonó seca, sin más comentario que el ritual, acompañado por el sordo martillazo sobre la cátedra.» Le pregunto de dónde había sacado esta descripción, aunque me parece haber encontrado mil veces, en miles de narraciones, el perfil del juez puritano, rígido e intolerante con la menor de las trasgresiones, el juez que lleva en su interior una profunda cloaca de perversos pensamientos, de mezquinas frustraciones, pero que en el ejercicio de sus prerrogativas se presenta como la imagen soberbia de la justicia. Ulrich se ríe mientras me da a entender que el párrafo es un collage de retazos de Nathaniel Hawthorne, el autor de la Letra escarlata ; también aquella era una historia de ordinaria soberbia e intolerancia en la que un poder religioso, encarnado en una más que modesta persona, destruye la vida de una mujer, la parte más débil, excretada de la sociedad. Pero Ulrich le ha cogido gusto y desarrolla una nueva historia-pastiche; esta vez, lo comprendo inmediatamente, tomada de Raymond Chandler. También con esta se hizo una película, una vieja película con Robert Michum: «Philip Marlowe en el suelo, con dolor en la barbilla, observaba con un gesto amargo al policía, sudado, el puño amenazador levantado y con la otra mano tirando de la muchacha, amenazando con frases vulgarísimas que iba a hacérselo pagar si no confesaba. Luego había entrado ella, rubísima y sexy, la señora… clarísimamente responsable del robo cometido bajo los efectos de la cocaína, por aburrimiento, como en broma; pero todo el mundo sabía que estaba casada con el poderoso propietario de una cadena de night clubs. El policía la había saludado con deferencia, sin soltar la presa de la víctima más fácil: un óptimo chivo espiatorio y, además, una mujer todavía joven y atractiva.»

¿Cómo comentar tan miserables ejemplos de abuso de poder, de

soberbia sin grandeza, de arrogancia sin coraje? Otra vez es Ulrich quien habla, citando ahora al poeta rebelde Maiakovski: «Os enterrará una carcajada.»

IV

Caleidoscopio de los soberbios

Individualistas a ultranza: soberbios impenitentes

El enfado de Ulrich sigue creciendo. Comprendo su fondo dolorosamente moral, de una moral, como es propio de Ulrich, no prescriptiva: una moral que no se basa en las cosas que hay que hacer, sino en la manera en que se hacen. El caso es que Ulrich, un individualista a ultranza, no soporta a los gregarios del poder, a los conformistas y de muy mala gana se ha resignado a atribuirles a estos la pasión de la soberbia, esa soberbia solitaria y heroica, cuya magnanimidad y coraje en el fondo admira.

Tiene razón solo si en el concepto de soberbia se incluyen, tal y como hemos hecho con gran esfuerzo analítico, la separación y la insensibilidad, solo así pueden considerarse soberbios seres tan mezquinos como gregarios, los verdugos obedientes, los burócratas de la soberbia.

Entiendo su malestar, pero no se puede hacer mucho, porque es precisamente esta transformación de la soberbia en formas de sociopatía y esterilización de las pasiones lo que va a permitirnos entender la soberbia contemporánea, es decir, la culminación de nuestro viaje. La meta se entrevé más oscura que los ejemplos heroicos del pasado; tengo la impresión de que veremos crecer el halo mortífero que Antígona me ha hecho presagiar.

El punto de vista de Ulrich es diferente del mío: en realidad él no pertenece a nuestro tiempo. Su manera de pensar continúa ligada a la idea heroica, transgresora de la soberbia, al orgullo individual, a los iconos angélicos e infernales, al género desesperadamente autodestructivo y, sin embargo, orgullosísimo de un Akab, por ejemplo. Y efectivamente, cuando para levantar su ánimo, se lo propongo:

–«¿Qué me dices de Akab?, acepta con convicción y se deja llevar hasta imitar, de manera más bien cómica, el gesto de Gregory Peck que, interpretando en una vieja película al airado cazador de ballenas, rodeado por unas olas cuanto más simbólicas, lanza su arpón sobre el dorso de la maldita Moby Dick.»

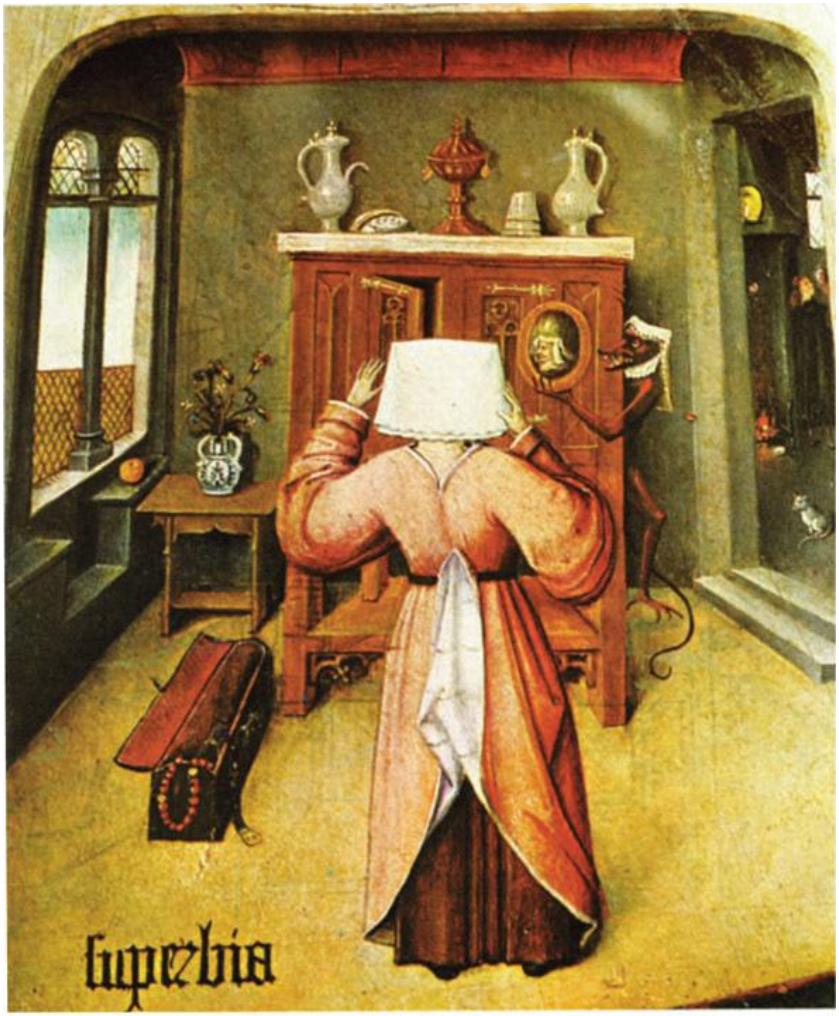
–«¿Akab? –dice–. ¡Bien! El marinero que desafía a la Ballena blanca, declarando contra ella, símbolo del mal y de la naturaleza hostil, una guerra sin cuartel en la que es imposible la victoria, tiene un tamaño a la altura de Lucifer. Lleva dentro la obsesión de la guerra contra el Mal que arrastra América, se trata del puritanismo que no cede a ningún compromiso con el cuerpo, con sus deseos y necesidades. Akab es capaz de inauditos sacrificios para lograr su objetivo, su obsesión. Hay desprecio por la vida de sus marineros, porque nada vale más que su voluntad de vencer a ese ente metafísico, a ese demonio que es la misma Ballena blanca.»

Eso es: Akab nos ha servido para abandonar el plano de las dinámicas político-sociales que, a pesar de ser las más eficaces en la descripción de la soberbia moderna, nos hacen perder esa dimensión del pecado tan ligada a la identidad personal y a la lucha psíquica interior que, en realidad, es la que más le interesa a mi amigo.

De hecho, sus lecturas son Nietzsche, Emerson, Dostoievski. Y su tiempo es la primera mitad del siglo XX, el tiempo en que la individualidad –algunas individualidades– trata desesperadamente de diferenciarse del comportamiento de la masa. Su tiempo está señalado por la lucha de los individuos solitarios, que emergen, las más de las veces, de ese grupo por definición minoritario de los intelectuales, de los artistas, de los anticonformistas, de los originales, como se decía antes, blasés, frente a la creciente presión de la multitud, en el cual se inscriben los comportamientos de obtusa soberbia, disciplinada, sobre la que acabamos de tratar. El individuo y la masa. El solitario y la multitud.

1. William Blake. *The ancient of Days (God creating the Universe)* (1794), London British Museum.

2. William Blake, *Satan (smiting Job with sore boils)* (1825), en *Illustrations of the Book of Job*, McCormick Library of Special Collections, Northwesthern University.



3. Hyeronimus Bosch, *Los siete pecados capitales*. Detalle de la *Soberbia* (1475-80), Madrid, Museo del Prado.

4. Maarten de Vos. *Soberbia*, del *Circulus Vicissitudinis Rerum Humanorum* (siglo XVII).

5. Frans van Mieris, *Mujer frente al espejo*, detalle (1660 aprox.), München, Alte Pinakothek.

6. Pieter Paul Rubens, *Adán y Eva* (1628-1629), Madrid, Museo del Prado.

7. *La Torre de Babel,* obra de anónimo holandés del siglo XVII, Firenze, Museo Stibbert.

8. J.-L. David, *Juramento del juego de la pelota,* grisalla, Musée National du Château de Versailles.

9. Dibujo de la máscara mortuoria de Robespierre: la empezó Madame Tussaud recién caída la cabeza de la guillotina (28 de julio de 1794), London, Madame Tussaud's (Museo de cera).

10. Adolf Eichmann en la jaula de cristal durante el proceso en Jerusalén (1961).

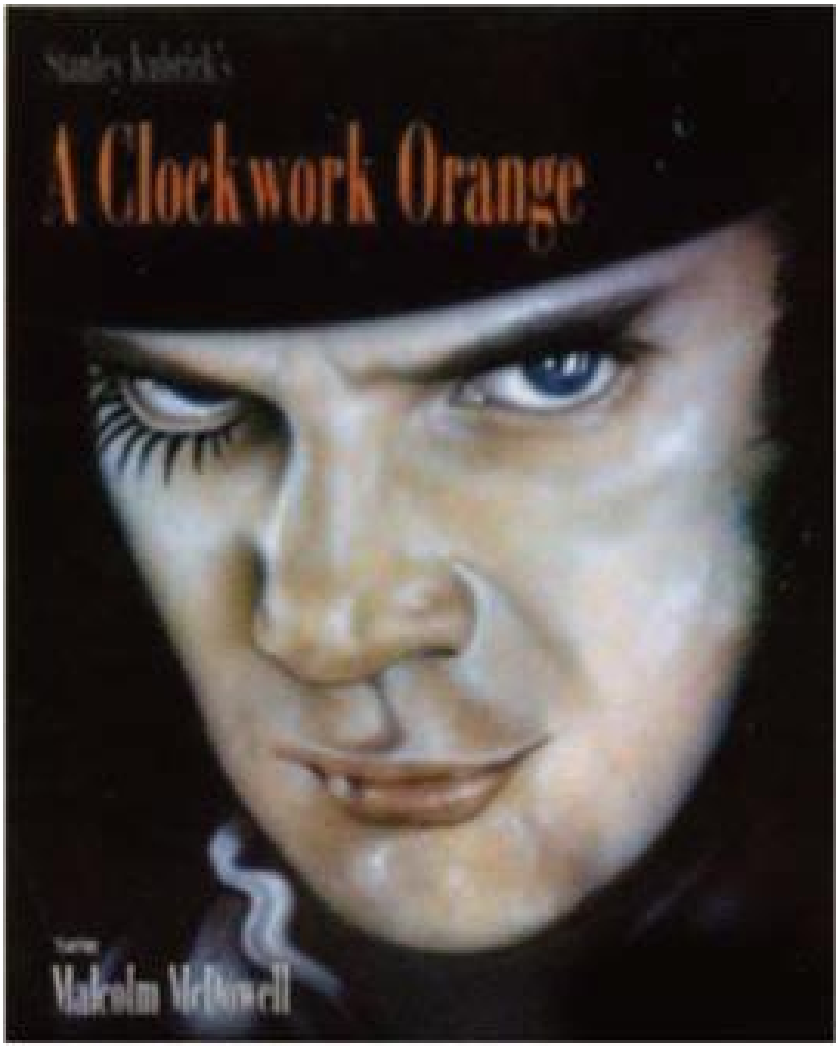
11. Cartel de *Faust*, película muda dirigida por Friedrich Wilhelm Murnau (1926).

12. Una escultura de Lucifer en la Catedral de Saint Paul de Lieja.

13. Montaje fotográfico: *Egolatry. Posthuman Cyborg.*

14. Cartel, en estilo Beardsley, de Carlo Nicco, para la película muda de 1918.

15. Cartel de *El tercer hombre*, de Carol Reed (1949).



16. Cartel de *La Naranja Mecánica*, de Stanley Kubrick (1971).

17. Marlon Brando en su interpretación del coronel Kurtz en la película *Apocalypse now*, de Francis Ford Coppola (1979).

Su condena sin paliativos de la multitud anónima de verdugos y prepotentes que produce la masificación del mundo nace del culto apasionado por el individuo, en cuanto realidad concreta respecto de la abstracción social. Esta es la razón por la que mirar con simpatía la loca obsesión del marinero de Melville. ¡Incluso el pecado, repite, exige una determinada grandeza! Su punto de vista –compartido con Ortega y Gasset, aunque con una dosis mayor de curiosidad por la lúcida inteligencia, por el desorden, por la subversión que el espíritu crítico que el individuo particular puede introducir en la plana moral común– desconfía de la sociedad. ¡ Sociedad ! La palabra que sirve para quitarle responsabilidad a la vida, que siempre es la vida de cada uno. Lo social, solía decir el intelectual español de manera despectiva, «es común a animales y vegetales. La colmena, el hormiguero, el termitero, ¡la grey!». La vida humana es siempre la vida de alguien, irreductible y personal. Solo del particular puede reconocerse lo que piensa, siente, pretende, lleva a cabo con su propio cuerpo, con las manos: sujeto creador de las cosas y sujeto pasivo que esas mismas cosas sufre.

Debería quedar claro que he elegido a mi inteligente e irónico compañero de viaje porque conoce y practica una buena dosis de soberbia y de desprecio. Por supuesto, nunca trivial e incapaz de sacrificios humanos. Por eso nunca deja de subrayar los límites entre la buena y la mala soberbia, entre soberbia cruel, sacrificial y el orgullo, dignidad indispensable para una vida magnánima, para una vida auténtica. Incluso si su individualismo carece de cualquiera de los rasgos humanistas que hacen del Hombre portador de Valores y Verdades, incluso si su inteligencia corrosiva se ejerce, precisamente, sobre esas pretendidas soberbias de verdad, sin embargo, el fuego del individuo, su singularidad es para él no negociable: queda preservada hasta el fondo y lanzada en los desafíos que pueden conducirla a no se sabe dónde… incluso a reconocer que se puede vivir en Utopía, en el Paraíso terrestre y que eso no significa más que vivir en nuestro mundo de una manera diferente. La propensión a la Utopía, a la perfección se esconde en su ironía disolvente y corrosiva. ¿Hay algo, además de la Utopía, del Reino milenario, que nos recuerde más al desafío de Lucifer?

Ahora Ulrich y yo tenemos que afrontar esta perspectiva soberbia que coexiste y combate con la soberbia obtusa del colectivo.

Se trata, ya lo he dicho antes, de artistas, de intelectuales y, por tanto, su desafío es de orden cultural e intelectual. A la larga no tiene consecuencias, parece irrelevante e impotente, pero luego –algo bastante peor–, cuando pasa a ser sentido común y se difunde entre los muchos, es tergiversada y se funde peligrosamente con esa soberbia colectiva y masificada contra la que se batía. ¡Destino verdaderamente paradójico!

De modo que podemos –para aclararnos un poco las ideas y a riesgo de parecer pedantes– anunciar una nueva revolución en las dinámicas del pecado y ponerla a continuación, a la cola de las anteriores, sobre las que ya nos hemos detenido.

a) en primer lugar está la doble condena, por un lado la arcaica y griega de la hybris, por otro el sistema cristiano de los pecados. En uno y otro caso, la soberbia era el más grave de los pecados porque, con diferentes entonaciones, rechazaba el orden del cosmos y de lo creado;

b) después tuvo lugar la revolución antropocéntrica que tradujo en términos mundanos aquel orden sagrado: el papel de Dios es asumido por la sociedad, hecha por los hombres para los hombres. La soberbia ya no es un pecado sino un vicio, ambivalente –solo se puede ser ambivalente si hay un sistema de valores–, entre orgullosa expansión de sí (la virtud necesaria para ser hombres de verdad y llevar adelante un proyecto científico o político digno de los valores reconocidos de la sociedad y de la conciencia) y desconocimiento de la humanidad de los demás (el vicio);

c) ahora la nueva y más radical revolución moral anuncia: existe una «gran razón del cuerpo», de la vida que sabe y quiere por sí misma, más allá del bien y del mal. Esto significa más allá de la culpa y el vicio, más allá de la moral. ¿Qué sentido asume la soberbia? Y sobre todo, ¿dónde encontrará su límite? ¿Quién puede condenar al soberbio?

Entre Ulrich y yo se inicia una discusión en torno a aquella

expresión algo misteriosa de Nietzsche: la «gran razón del cuerpo». Efectivamente, nos damos cuenta de que esta nueva perspectiva –que ha dejado de ver en el cuerpo viviente la prisión del alma, la parte de abajo de aquella otra que está arriba, que es el espíritu racional, cuyo intrínseco valor reconoce– es la que determina, en última instancia, el saber y el poder de hoy.

Para Ulrich razón del cuerpo solo significa acabar de una vez con los dualismos.

–«Significa que mi pensar y mi sentir es humano solo si pienso algo por mi cuenta. Quiero decir –dice Ulrich en un esfuerzo por explicarse mejor– que soy yo cuando, haciendo algo, lo hago exclusivamente porque tiene un sentido para mí, porque lo entiendo.»

En mi opinión, de esta manera, Ulrich acentúa excesivamente el aspecto autónomo o, al menos, percibido como autónomo, de la acción humana y, así, revela el alcance soberbio de su individualismo, la pretensión de substraerse a los condicionamientos sociales, culturales. No podemos quedarnos al margen de nuestra deuda, de la relación que tenemos con los demás:

–«Es un mito arrogante –digo yo con energía– eso de partir de sí mismo, como si fuera posible estar separado de todos.»

Ulrich replica acalorándose:

–«Las muelas, cuando me duelen, me duelen solo a mí: puedo hablarte de ello, lamentarme y recibir consuelo o un anal-gésico, pero el dolor es completamente mío, como es completamente mío mi propio cuerpo. La razón del cuerpo nos separa, nos convierte en solos. Cuando entremos en la era en que se reconozcan las razones del cuerpo, caerán todos los imperativos sociales que no encuentran justificación en el cuerpo mismo de cada uno. ¿Quién puede decir que me excedo, que soy soberbio, si el sentido de mi vida, mi valor consiste en ponerme a la escucha de mí mismo en cuanto cuerpo? ¡Y callarán las voces de lo social, de la moral que, solo podrán decir: ‘¡sígueté a ti mismo, a tu propio disfrute!’»

Al llegar aquí, Ulrich se detiene. No le cuadra tanto esta exaltación del disfrute; siendo un matemático tiene en gran consideración al intelecto, la pasión por el conocimiento que él considera una auténtica pulsión, semejante, si no superior, a la sexual, una dipsomanía –así la define irónicamente– por la que uno puede ser arrastrado: no extraña, por tanto, a la razón del cuerpo. Y esta pasión por la lógica le empuja siempre a llevar el razonamiento a los extremos, sin detenerse frente a los axiomas, cualesquiera que sean, de los que parte. Si como en este caso, su argumentación parte del cuerpo, las inferencias son obligatorias: la ley moral, aquella a la que le correspondería decirnos algo sobre nuestro sobrepasar los límites, no puede ser otra que la que ordena «¡Disfruta!». Pero, en fin…, no es que el mismo Ulrich no atisbe cierto peligro de hacer el ridículo: y eso le aterroriza, incluso mucho más que la incoherencia de una deducción lógica.

Me aprovecho de ese instante de incertidumbre y replico:

–«Hablas como si no fueras vienés, como si pensaras que la razón del cuerpo –una vez admitido que pueda afirmarse sin estratificaciones interpretativas y clasificaciones más o menos científicas de origen cultural y social– fuese algo compacto, homogéneo, carente de conflictos. ¡Viena! ¡La ciudad de Freud, la ciudad que durante los años de entre finales del siglo XIX principios del XX, pero también en el terrible período entre las dos guerras mundiales, se opuso a la monolítica cultura del idealismo y al positivismo más reductivo en nombre del empirismo lógico y del pluralismo! Precisamente en Viena, en su arte, en la música, en la pintura, en la ciencia, en la filosofía y en la psicología, esta obsesión por el sujeto, por el Yo personal de la que me pareces víctima, acaba disgregándose: el sujeto, el protagonista egocéntrico de la soberbia –ya se trate de pecado, de vicio o de enfermedad– se revela como una red de influencias, de huellas, de traumas, de ornamentos que le sumergen: como en un cuadro de Klimt, donde el rostro de una mujer se dibuja atónito en medio de una infinidad de telas doradas, misteriosos jeroglíficos que provienen de épocas perdidas en el tiempo, arcanos y mudos símbolos de coronas, de adornos, de animales negros, de ojos vacíos. Precisamente Viena, eso tendrías que saberlo, asesta un golpe mortal a la soberbia filosofía del sujeto del idealismo alemán o a la literatura de un Thomas Mann, por

ejemplo.»

Ulrich se siente tocado en la misma línea de flotación. Acusarle de no haber captado la lección de su cultura, de su cultura habsbúrgica, de su Kakania, como cariñosamente la llama. ¡Qué diablos! No era eso lo que quería decir: no está describiendo la soberbia de un sujeto fuerte y compacto, sino solo tratando de representar la perspectiva subjetivista, por tanto, siempre relativa, a la que estamos condenados.

–«En absoluto quiero decir –precisa, ahora bastante acalorado– que seamos el centro del mundo en cuanto sujetos: esa soberbia arrogante ya la hemos superado. Sin embargo, lo que quiero decir es que todo el mundo pasa a través de nuestro cuerpo que lo siente, lo quiere, lo cambia, lo desea, lo sufre. Verdaderamente soberbio era el Sujeto de antes, semejante a Dios, que tenía el mundo dentro de sí, en sus ideas, y cuando tenía el poder las llevaba a la práctica prescindiendo de los mil ríos del mundo, al margen de que el mismo mundo pudiera ser distinto de cómo estaba contenido en su mente. Aquel Sujeto jamás se tropezaba con ningún desmentido, nunca era molestado por ninguna contingencia porque con la razón o con la fuerza era capaz de reconducir cualquier acontecimiento, cualquier accidente a la Sustancia. Y la Sustancia era siempre Él, ¡el grande y soberbio Sujeto! Esta locura megalomaníaca no pertenece a mi generación. Al contrario, cuando digo vida, cuerpo quiero decir: estar fuera de mí, en las posibilidades y las circunstancias casuales, imprevisibles del mundo. Estas cosas que no dependen de mí, tengo que afrontarlas, tanto si quiero como si no, tengo que llegar a pactos con lo que queda al margen de mí, con la casualidad, con lo real: esto, querida mía, es –y corrígeme si me equivoco– lo contrario de la soberbia, que está hecha de delirio de omnipotencia y de separación respecto del otro. Lo que quería decir es que este llegar a pactos con lo real que estoy obligado a reconocer, me sucede a mí y solo a mí en cuanto individuo, en cuanto particular. Quiero decir que cada uno de nosotros, solo en el centro de la tierra, atravesado por un rayo de sol, va al encuentro de la noche, siempre con la obligación de tomar decisiones, optar, preferir. Y debe asumir el peso y la responsabilidad, sin preocuparse demasiado de las legitimaciones y de los Valores, en lo que Carlyle llamaba ‘el claro de luna trascendente’. Si esto es soberbia, si esto es hybris,

entonces, en esta acepción, estoy dispuesto a convenir en que la que empieza a dibujarse, y a la que sé que pertenezco, es una nueva hybris : una hybris de alejamiento, de toma de distancia. Lo que no estoy dispuesto a aceptar es que se piense en el idealismo del que estamos hablando como en una forma de egolatría, de exaltación del Hombre, él, que solo es hombre y nada más.

Se trata de lo contrario. A medida que vamos profundizando en la vida, en nuestro cuerpo y cargamos con su peso sobre nuestros hombros, advertimos cada vez más que estamos solos, con los otros, con una multitud de otros, pero solos. Y que aquellos que pensaban que podían salvarnos, se han ido. Nuestra verdad está en la radical soledad con la que tenemos que vivir todos los desafíos y todas las emociones, todas las preguntas que se filtran desde fuera en nuestro dentro. Todo ese fuera que está hecho de cosas, de personas, de ambientes, para nosotros es siempre lo otro, un elemento extraño que nos molesta, nos estimula, nos inquieta: un elemento negativo, hostil, que quisiéramos, de acuerdo con la más clásica de las tentaciones de la soberbia, reducir al silencio, negar, eliminar, para poder soñar de nuevo que estamos en armonía, en la plenitud del disfrute.»

El tono de Ulrich, ahora que repite esta palabra, disfrute, baja un poco y llega a ser algo más sumiso, como consciente de su imposibilidad. Porque el individuo que somos no es perfecto, permanece inconcluso, y aunque aspire a lo contrario, no se basta a sí mismo como quisiera.

–«Desde esta perspectiva, sin embargo –digo yo al cabo de un buen rato de reflexión, en silencio, jugueteando con un estilete de no muy clara utilidad que estaba encima de la mesa–, todas las cosas y todos los seres vivientes en sí no son nada, no tienen una condición independiente; son solo algo para nosotros, mejor dicho, para cada uno de nosotros, para nuestros fines. Todo el mundo es un conjunto de cosas con las cuales yo, este hombre o esta mujer en concreto, puedo y debo hacer algo. El mundo (y en el mundo también están, obviamente, el resto de los seres vivientes) no es más que el conjunto de medios, obstáculos, facilidades, instrumentos que facilitan o dificultan mi vivir. La hybris de esta nueva perspectiva está en la soberbia de no creer que la verdad es un dato objetivo,

sino asumir, por el contrario, el poder de proporcionar una interpretación de la que somos responsables. La hybris está en practicar las cosas, usarlas o evitarlas, con el exclusivo fin de llevar a cabo lo que deseo. El mundo es cosa o pragmata que no existe en sí: por supuesto, querido, que se abre un nuevo abismo de soberbia y paradójicamente convive con la fragilidad del soberbio mismo, convive con el hecho de que ese particular es incompleto, está desorientado, solo. Se trata de una soberbia extraña que depende toda ella de la naturaleza manipulable del ser, del orgulloso desencanto de haber desenmascarado las falsas creencias, atribuyendo su origen al poder, una vez que haya desaparecido de la escena la verdad y, con la verdad, la justicia y la ley. Todas las cosas resultan así siempre y solo favorables o adversas: algo que proporciona calor, vida, beneficio, consuelo o, por el contrario, algo que hiere, lacera, daña. Manipular, usar, son los verbos de la soberbia. A pesar de ser también los verbos de la debilidad, de la necesidad, hacen referencia a un ser inquieto, incompleto, impedido, obstaculizado…»

«He aquí al superhombre»

Aunque algo abstracta, esta apasionante discusión tiene lugar en un café de Viena al aire libre, delante de una espléndida Sacher con nata. Un lugar más que agradable decorado con muebles de principios del siglo XX algo cubiertos de polvo, pero alegres y elegantes. Huellas de una belle époque, o de lo que un poeta llegó a llamar «el alegre apocalipsis de Viena». Nos hemos detenido aquí para descansar un rato, desde el momento en que, andando, nos dirigimos hacia la casa de Ulrich, que vive en el centro, en el interior del gran Ring, el anillo que circunda la parte más vieja de la ciudad. Para llegar hasta su casa hay que pasar por la Berggasse, donde estaba el estudio de Freud y no dejamos de visitar aquella oscura habitación con su camita cubierta por una manta de cuadros. Luego, por fin, está el edificio donde vive Ulrich; hemos decidido que vamos a detenernos allí para examinar con tranquilidad las muchas cosas que tiene, libros, grabados, objetos de arte que él considera útiles para nuestra reconstrucción de la última sesión del recorrido sobre la soberbia. Ya sé que Ulrich va a quedarse allí y que yo tendré que seguir sola.

La casa es un edificio de forma original, resultado, sin embargo, de una acumulación de estilos superpuestos sin orden, como si el dueño de la casa solo hubiera querido mostrar, a través de ella, la compatibilidad de diferentes formas de vida sin adherirse a ninguna en particular, definitiva y plenamente expresiva de sí. La parte por la que entramos es decididamente liberty, con estrechas ventanas neogóticas; marcos curvilíneos y floridos atraviesan a modo de costillas de una planta toda la fachada, adornos en mosaicos de hojas de colores pastel enriquecen el conjunto. Sin embargo, la sala de entrada es fría, con un exceso de mármoles blancos y negros vagamente funerarios, en el centro, una pesada mesa de raíces y de cristal, cariátides de estuco y bronce; de bronce también la lámpara. La atmósfera es algo pretenciosa, algo imperial, como es típico del art déco. Perpleja, me detengo dudando. Afortunadamente, Ulrich me conduce a la parte nueva de la casa, donde tiene su estudio. Aquí el ambiente es completamente distinto, es luminoso, racional, desnudo de oropeles. El mobiliario es de estilo de los llamados

modernos, de acuerdo con las reglas de la Bauhaus, de Mackintosh o de Gropius: las sillas son negras con respaldos altos y elegantes; las butacas, cómodas y bajas, de colores básicos, como el amarillo, el rojo o el azul. Los estantes son lineales de un estilo limpio y la luz invade el ambiente confiriéndole cierta alegría.

Sobre el escritorio hay una copia del libro que Ulrich propone como punto de partida de nuestra etapa. Un extraño libro que ya en su propio título remeda –a despecho de toda modes-tia– el anuncio evangélico, como si se tratara de una Buena Nueva, pero vuelta del revés como un guante: Así habló Zaratustra. Un libro –dice en su subtítulo– para todos y para nadie.

–«El título –comento yo– es paradójicamente soberbio y humildísimo. Seguro que tenemos que tratar de extraer el personaje, el profeta superhombre; tenemos que recoger sus frases que, si recuerdo bien, se expresan preferentemente en forma dramática, de manera bastante parecida a una representación teatral. Nietzsche, ya se sabe, tenía un especial gusto por el aforismo, por la frase de efecto, sintética y eficaz, pensada para sorprender y sobresaltar al biempensante.»

Ulrich se presta de buen grado a adoptar –irónicamente, pero sin excederse– el papel del profeta nietzscheano: avanza desde el fondo de la sala –tan luminosa y racional, tan lineal– con una especie de manto oriental alrededor del cuello y sobre sus claros y ralos cabellos una extraña corona que a mí me parece de muérdago (estamos en fechas próximas a la Navidad), pero que él jura que son rosas, la famosa corona de rosas de Nietzsche-Dioniso, que se contrapone a la de espinas de Cristo. Mientras camina hacia el centro de la sala, apunta un paso de danza. Me río tratando de esconder cierta incomodidad. Impertérrito, Ulrich se describe a sí mismo: afirma que sobre su hombro hay un águila y una serpiente y que le sigue una cohorte de extraños personajes, el viandante, el enano, la sombra. Montar una escena parodiando al amado filósofo le permite a Ulrich distanciarse de él. Es su manera de honrarlo, pero, al mismo tiempo, aunque levemente, tomárselo a risa: técnica irónica por excelencia. También un modo sutilmente soberbio de no ceder a las emociones, a las pasiones.

–«¡He aquí al superhombre!», declama Ulrich con el libro abierto

entre sus manos, y me doy cuenta de que, a pesar de aborrecer el ridículo, le gusta, y mucho, recitar.

–«¿Qué significa superhombre», pregunto yo, que, una vez superado el momento de sorpresa, empiezo a divertirme y confío en que de la pantomima salga una comprensión más viva de las cosas.

–«El superhombre –continúa Ulrich con tono hierático, después de haber recordado que este tristemente célebre sustantivo ya fue usado antes por Goethe en su Faust (¡todo vuelve!, he comentado yo)–, 'el superhombre es el sentido de la tierra… os conjuro hermanos, ¡permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas por encima de la tierra! Se trata de despreciadores de la vida, moribundos y envenenados ellos mismos, han cansado a la tierra: que desaparezcan. Hubo un tiempo en que el sacrilegio contra Dios era el máximo sacrilegio' (yo, al oír estas palabras me quedo más atenta. Ulrich ha seleccionado un párrafo que se refiere al pecado de soberbia como pecado contra Dios), pero –continúa Ulrich con voz estentórea– 'Dios ha muerto, y con él han muerto también todos estos sacrilegios. Hoy, la cosa más horrible es cometer sacrilegio contra la tierra'.»

No puedo dejar de repetir la pregunta de otra manera:

–«¿Y qué es la tierra, a la cual el superhombre da sentido?»

Ulrich se ve obligado a intercalar párrafos del texto de Nietzsche con alguna frase que pueda aclararlos, sin renunciar empero a mimar el anuncio profético:

–«La tierra, evidentemente, es el cuerpo, la famosa razón del cuerpo. –Y añade– 'En el pasado el alma miraba al cuerpo con desprecio y ese desprecio era entonces la cosa más alta: ella (el alma cristiana, por supuesto) quería un cuerpo macilento, espantoso, hambriento'.»

Ahora me parece evidente cuál es la soberbia del superhombre: en primer lugar se construye, retorciendo en positivo la acusación de soberbia que durante siglos, en el mundo cristiano, se ha hecho a los más fuertes, a aquellos más en sintonía con los impulsos vitales. ¡Sí, es verdad! Pienso para mis adentros mientras Ulrich sigue con

su pantomima: el superhombre es soberbio, pero su soberbia no es vanidad ni manipulación. El superhombre está orgulloso de decir que sí a la vida, al espíritu dionisíaco que se acompasa con la pulsión de sus pasiones. Asume sobre sí el peso del deseo, ese que los acusadores envidiosos han mortificado en nombre de una verdad superior a la del cuerpo y de la tierra.

–«Los biempensantes se horrorizan y desprecian –continúa Ulrich mimando sus propias palabras–, pero él, sin prestar atención, avanza a paso de danza, la ditirámbica danza del dios Dioniso, y anuncia el nuevo verbo. Desenmascara el auténtico pecado, que no es separarse de Dios o del Valor, sino separarse del cuerpo. Desenmascara la forma de soberbia, llena de voluptuosidad, que se escondía en la ascesis del monje santo. Su genealogía de la moral muestra que la tabla de valores es un dispositivo de culpabilización para mantener un orden funcional a los mediocres, a los que envidian a los más fuertes, a los más vitales, a los soberbios.»

–«¿Acaso no se había dicho –intervengo yo, irrumpiendo en medio de su énfasis– que la soberbia magnánima acaba en una secuela de pequeños gestos de ordinario desprecio respecto de los demás? ¿Quién escuchará la llamada de Zaratustra a la expansión vital?»

–«Mira –contesta Ulrich, que conoce bastante bien a nuestro personaje, que se siente atraído por él, pero que capta también su límites–, la soberbia de Zaratustra es antagonista : quiero decir que es una reacción a la envidia y al resentimiento de cuantos no tienen suficiente poder de vida. Una respuesta a la grey de pequeños arrogantes, que utilizan el gran dispositivo moral (cristiano, democrático, socialista o lo que sea) para denigrar la vida misma, su inocente crueldad, su pretensión de afirmarse en el caos. Soberbia y envidia se enfrentan. La sociedad, el nuevo Dios moderno, había visto en el gesto de soberbia una secreta envidia, y en la envidia, una secreta pretensión de valer más y, por tanto, una forma mezquina, vil, de soberbia. Este quiasma social convertía la envidia y la soberbia en fuerzas dinámicas de una sociedad competitiva y basada en la competencia, pero también tristemente resentida, rencorosa hasta el ridículo. Zaratustra desvela un nivel absoluto de antagonismo entre hombres superiores, soberbios, repletos de fuerza vital, alegremente conflictivos, y la masa de

envidiosos, resentidos, mezquinos, que vuelcan en esa envidia su propia impotencia. 'Querido amigo, escapa en tu soledad. Yo te veo atormentado por las picaduras de moscas venenosas.' El baricentro de este desafío está en la voluntad, no en la conciencia. 'Mi pensamiento –cita Ulrich de memoria– es que la conciencia no pertenece a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él hay de naturaleza comunitaria y gregaria.' La conciencia, sede optativa de la dignidad del hombre, se revela social y gregaria, sometida a una presión conformista. Este es, dice Zaratustra –llegado a este punto, Ulrich casi declama– el desafío de los hombres superiores, espíritus libres que preparan el advenimiento del superhombre, más allá de lo humano, demasiado humano. 'Romped, romped, os lo ruego, las viejas tablas.' Renunciar a la renuncia y a la medida es la reivindicación orgullosa de la voluntad de vida, sin falsos pudores, aceptando el riesgo, en pura pérdida, contra el mundo del cálculo económico costes/beneficios, ahorro/inversión, que retrasa el disfrute para incrementar avariciosamente el beneficio o para un mayor placer futuro que nunca está en el presente. 'Allí donde acaba la soledad comienza el mercado y donde empieza el mercado, allí comienza también el fracaso de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas.'»

El imaginativo, exaltado estilo de Nietzcsche recrea una escena a la altura del drama primario de la soberbia: ángel rebelde contra el orden, lanzado en un desafío tendido sobre el abismo, en el que está destinado a perderse.

–«El hombre –continúa Ulrich, y está tan compenetrado con su papel que me parece imposible interrumpirlo para formular ninguna reserva– es un hueco a medias entre la bestia y el superhombre, un hueco por encima del abismo. No es fruto, tal y como han pensado intérpretes superficiales de Nietzsche, de la selección natural darwiniana, sino milagro de disipación, en el que depositar generosamente energías, alegrías, danza. ¡Esta y no otra es la alegría del superhombre! El mejor tiene que dominar, el mejor quiere incluso dominar. ¿Sojuzgará a los otros, a los pequeños, a los mediocres de los cuales se ha mofado? ¿Los aniquilará?» Ulrich se hace la pregunta solo a sí mismo, a sabiendas de que se trata del punto crucial, la discriminación entre el bien y el mal en este fascinante y huidizo pecado de la identidad: «A veces parece que los

superhombres son proclives a la prodigalidad y a la propia disipación, por tanto, capaces de vivir y comunicar alegría de vivir. A veces parecen atraídos por el esnobismo que los encierra en una élite autosuficiente. Por el contrario, otras veces, la hybris del superhombre apenas si parece algo más que la capacidad de asumir la responsabilidad del propio deseo sin que se apoye en reglas o verdades.»

Asiento acerca de esta hipótesis que me parece más próxima al espíritu inerme del profeta nietzscheano, al mismo tiempo que Ulrich sigue, si bien de mala gana.

–«Es demasiado conocido que, hoy, algunos lectores de Nietzsche han acabado por encontrar en estas mismas palabras la invitación a restaurar la jerarquía del dominio sobre la plebe. La decisión anticristiana de decir sí a la vida y renovar eternamente este sí produce un hombre nuevo, en cualquier caso peligroso.»

–«¡Nietzsche parece defender un orden natural violado! –replico–. Pero no sé, repito, si esta interpretación es convincente…, el tono, el gesto…, las palabras…, son más bien un grito de rebeldía contra la sociedad de masas, la sociedad gregaria que amenaza la creatividad, el deseo, el arte y el juego del hombre. Y aquí, en estas páginas, el tono y el gesto lo son todo. Y luego, algunas veces, parece que para Nietzsche existan diferencias naturales, en la dotación de los instintos, a veces parece más bien que se trata de liberar de la disciplina moral instintos que son vitales y comunes, casi impersonales…»

El hecho es que no avanzaremos un solo paso hasta que mi amigo, su gran lector, no haya puesto a punto, en relación con la soberbia sobrehumana de Nietzsche, más allá de las interpretaciones banales, la revaloración de la diferencia, que es categoría indispensable para comprender el mundo de hoy. Este es el encanto, el estímulo dinámico de la soberbia: la diferencia, el impulso de ser cada uno un individuo, a llegar a ser uno mismo, rechazando la dependencia.

–«La nueva tabla de valores impone el eterno retorno –comienza a explicar Ulrich que, finalmente, se ha quitado el muérdago de la cabeza y abandona ahora el tono hierático y declamatorio que, con toda franqueza, me hacía sentir incómoda–, pero esto no significa

que se repita el ciclo de lo idéntico, de lo semejante o, menos todavía, de lo universal. Por el contrario, lo que siempre vuelve es, precisamente, la diferencia. El ser es la diferencia que se repite una y otra vez como una tirada de dados. Cada ser viviente repite la vida de manera siempre diferente, siempre única, como único quería siempre ser el ángel. Así es: la tirada de dados, el desafío, son, una vez más, el instante en el que Fausto dice: 'detente, eres hermoso'. Esta diferencia está amenazada –sigue diciendo Ulrich, algo acalorado, sí, pero ya no histriónico– por las técnicas disciplinarias con las que religión y política (y mucho más la religión política) han sojuzgado a los hombres, reduciéndolos a rebaño. Contra esas disciplinas Nietzsche utiliza, por supuesto, palabras soberbias para decir la vida: 'voluntad de poder, apropiación, vejación, ofensa a todo cuanto es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias': y todo esto es ya bastante terrible. Pero lo hace para hacer emerger, a espaldas del amor al prójimo, un obsceno e impotente resentimiento que odia la alegría de vivir, entendida como exceso, excelencia, excepción creativa de la cual el hombre pueda enorgullecerse.

El resentimiento es una pasión mortificante y mortífera, que se ofrece a la manipulación de dominadores de multitudes, bastante más arriesgada que la pretensión de aristocrático dominio de los futuros superhombres. No son nietzscheanos, a pesar de alimentarse de divulgaciones nietzscheanas, los meneurs de foules, todos ellos metidos en la dinámica de la envidia, incapaces de alegría, de risa. Lo sé, ya sé yo que Maurras y tantos otros van a hacer de todo ello un credo de fascinante agresividad, sin embargo, el problema de la diferencia en tiempos del igualitarismo, sigue planteado: incluso si le seguimos dando el nombre de soberbia.»

–«Digamos entonces –exclamo, tratando de compensar con una dosis de racionalidad su encantamiento– que su soberbia es, al mismo tiempo, un desafío para educarnos contra todo eso. Nietzsche, al mismo tiempo trágico juglar, soberbio profeta sin armas, está en el umbral de una nueva época, que se revelará terrible. Vacila la construcción moral que ha proporcionado la contención a las sociedades humanas, dando a los hombres que conviven en ellas un motivo para no matar cuando el deseo le empuja a hacerlo. El pecado de soberbia ya no se nos aparece como

una turbación voluntaria de orden justo, antes divino, luego natural o histórico. Junto al Bien vacila también el Mal, con Dios muere también Lucifer. La muerte de Dios anunciada por Nietzsche es también la muerte del hombre que, ya en los albores del Renacimiento, había asumido algunas prerrogativas de Dios. Y que, por el contrario, debe reconocer que está descentrado, atravesado por fuerzas que lo determinan y que él percibe como propias. Y Nietzsche, con toda su estela de superhombres, grandes, pequeños o pequeñísimos, no es sino la última protesta todavía luciferina contra el nuevo orden. Y además –mi voz se hace más cauta y pensativa, mientras Ulrich me mira con expresión reflexiva y turbada– hay algo de paradójico en este desafío de Nietzsche, que se remite a las pasiones vitales, al deseo de gozar y los confía todos, no ya a la conciencia y a la verdad, sino a la Voluntad de poder. Existe la paradoja porque pone en juego un poder del deseo y del instinto de vida que por el contrario –cuando desaparezcan las rémoras de la Ley, cuando se disuelva la prohibición y, desde el momento en que Dios ha muerto, todo está permitido – no puede ser querida y se convertirá en cada vez más débil y más incierta. Colocándonos frente al hecho de que la identidad humana es más compleja y que no basta con invertir las tablas de valores. Incluso puestas del revés, vuelven a confirmarse una y otra vez.»

Superhombres, delitos y falsas confesiones

–«A partir de Nietzsche se mueven espíritus sutiles, desacralizadores, enemigos implacables de una realidad vulgar, arruinada por las mercancías; poco dados al patetismo y a la retórica.» Es Ulrich quien habla, subrayando contra la falsa humildad una ética afirmativa, de alguna manera spinoziana, donde el deseo, la cupiditas, es la auténtica sustancia del hombre y tienen por fin derecho a manifestarse.

–«Te hago notar que en Spinoza –replico yo, porque me interesa este matiz de la soberbia en dirección al deseo afirmativo de sí, también a causa del actual relanzamiento del pensamiento spinoziano– el deseo, la vivendi cupiditas, llamémosla más simplemente, ganas de vivir, se ha liberado, sí, del pecado, pero está unida a la medida. De manera que estamos siempre dentro del marco de la ley de siempre: justo orgullo, nada de excesos que nublen la mente, justa dosis de pasiones vitales, que nos permiten apreciar el placer y sentirnos parte de una gran vida común, que circula entre todas las formas vivientes, sin ninguna codicia personal. Este estar dentro de la vida es lo que, precisamente, nos permite no enclaustrarnos en la indiferencia por el dolor de los otros y recupera, en clave alternativa, la mesura y el límite.»

–«Sobre esto yo también estoy de acuerdo –dice Ulrich sorbiendo el café y mirando a su alrededor en busca de algo que haga visible nuestras reflexiones y pueda hacer las veces de figura emblemática–. No hay nada que pueda ser utilizado para tal fin y el volumen de Spinoza Ethica more geométrico demonstrata parece poco apetecible.» Continúa Ulrich:

–«Sí. La diferencia que existe entre soberbia y soberbia es la indiferencia por los demás, el desprecio de sus emociones y, más en general, de sus cuerpos. La vitalidad del orgullo de sí, la autoestima, la pasión por el reconocimiento –liberada de las trabas que denigraban la carne, los sentidos, la vida– pueden considerarse imperfectamente soberbias cundo no ven al otro, lo manipulan y además llevan a cabo la selección, arrogándose el derecho a decidir

si es o no es adecuado o digno de vivir.»

–«Esa es la razón –intervengo– por la que debemos seguir las huellas de aquellos personajes que, sintiéndose justificados por la propia pasión por sí mismos, anulan las exigencias y los sentimientos de los demás.» Luego se me viene a la cabeza un personaje que puede ayudarnos a entender.

–«En Crimen y castigo –continúo– el problema de Raskolnikov parece que es este: ¿acaso puede –él que sabe y quiere vivir o, mejor dicho, él que cree que sabe o quiere vivir, mientras las circunstancias le ven pobre y socialmente débil–, puede, por tanto, él, Raskolnikov, reconocerse el derecho de matar a un ser inútil y dañino, una vieja usurera, semejante a un insecto, a una sanguijuela que obstaculiza su felicidad y la de los demás? Él, el estudiante 'de delicadas facciones, decididamente hermoso, de bellísimos ojos oscuros, cabellos castaños, esbelto y de estatura superior a la media' –casi un ángel, pensamos–, aunque irritable, hipocondríaco, rebosante de amargo cinismo, él, que ya no esconde su propia miseria. La pregunta relaciona obsesivamente las dos ideas, la una virtuosa, casi humanitaria o presentada a sí mismo como tal; la otra soberbia, de superhombre: el bien que podría hacerse con el dinero que la usurera esconde, fruto de su depredación a los desgraciados obligados a recurrir a ella, y la facultad, concedida a un espíritu superior e independiente de las leyes morales convencionales, de adueñarse del dinero, matando. Dos puntos de vista contradictorios que, sin embargo, se suman, se entrelazan en la ilusión de encontrar ambos una solución en el crimen. Para responder a esa terrible pregunta Raskolnikov no tiene más que recorrer los setecientos treinta pasos que llevan al sórdido cuchitril en el que habita, para que su monstruosa pero fascinante temeridad se realice y asesine así a la vieja usurera, pero también, accidentalmente, a la hermana inocente de la vieja. Sí, se puede llegar a matar a un ser inferior, menos que humano, vil, rapaz, de manera que con el dinero robado se potencie e incremente la propia vida y el casi ángel tenga todo lo que corresponde a su deseo, incluso a su deseo de altruismo y de justicia. Pero la víctima se transforma. Aquí no existe la sociedad conformista que condene y envidie. Aquí solo hay un juez instructor, Petrovich, que escruta los secretos del alma, y sobre todo hay un alma que se atormenta sola en su remordimiento y que, a

pesar de que persista en su autojustificación para poder argumentar, justificar el crimen, lo único que hace es tratar de confesar. La víctima –he dicho– se trasforma y se convierte en epifanía de justicia, sin que, por lo demás, se dé la certeza de la catarsis.»

Ulrich ha seguido la narración hojeando el volumen de las obras del escritor ruso que, en la cubierta, reproduce un melancólico interior de Cézanne con dos bebedores de absenta, cercano el uno del otro, pero cada uno de ellos encerrado en su propia soledad. La ilustración está perfectamente seleccionada porque, en el centro de la novela de la que estamos hablando, no existe más que la interioridad del hombre y su soledad. Una interioridad lacerada entre poder absoluto y absoluto amor: duplicidad que coexiste en la soberbia.

–«En Dostoyevski –observa Ulrich– tampoco cuenta el saber si existe o no existe Dios, sino si y cómo la existencia de Dios puede explicar por qué uno no debe excederse en su propia soberbia hasta asesinar a otros hombres.»

Se trata de la pregunta de la habíamos partido.

–«Por otra parte –continúa Ulrich–, el auténtico temor de estos superhombres que sacrifican vidas (pienso también en Ivan Karamazov) no es tanto la ley humana en la que creen menos que en su ritual, cuanto más bien la eventual inactualidad de su fe nihilista. La sutil línea que bordea con la culpa es ahora la que hay entre un desprecio por los demás que llega hasta el asesinato o la que se mantiene en su aristocrática indiferencia.»

En la discusión que sigue entre nosotros, notamos un desequilibrio entre el imponente crecimiento de las emociones interiores generadas por la soberbia decisión de eliminar, aunque sea para hacer un bien, una vida insignificante y la acción cruel, el crimen: nos parece intuir que la crueldad de los hombre estará cada vez más inundada por los pensamientos, justificaciones, argumentaciones, y cada vez menos visible en su desnudez.

El tumulto de los pensamientos, la obsesión febril del protagonista, las intuiciones del juez: esta es la dimensión de la narración, mientras que la cruel y horrorosa escena del crimen, la violencia

ejercida sobre el indefenso, la sangre derramada, el cuchillo, el primer cadáver, luego el segundo durante la fuga: todo esto solo tiene sentido en el drama interior, el drama de la soberbia y de la virtud, del odio y del arrepentimiento, de la obsesión y de la perdición. Se aproxima un tiempo en el que las acciones sacrificiales, violencia y muerte serán cada vez menos visibles, reales, y cada vez más la reflexión seguirá eliminando a la víctima para perderse en los meandros del alma culpable. Por lo demás, Raskolnikov, por mucho que se llene la boca de argumentos de superhombre, carece del toque de desprecio por los demás sobre el que habíamos pensado detenernos cuando hemos empezado a razonar acerca de los lectores de Nietzsche. Sí, Raskolnikov vive en estado febril, es violento, pero la crueldad, la eliminación del otro no parece que sea querida por sí misma. Por lo demás, aduce muchas justificaciones, fantasmales, sí, en relación con el crimen y, sin embargo, en el soberbio desprecio de la vida de los demás siempre hay algo de gratuito, un dominio violento ejercido por el mero hecho de ejercer el poder.

De hecho, Ulrich sugiere, para captar la acentuación más indiferente respecto del dolor de los otros, fijar la mirada en otra novela de Dostoyevski:

–«En los Demonios, un torbellino de violencias se anuda en torno a un fuego central: la organización de crímenes, mediante los cuales Verchovenski, el jefe del movimiento nihilista terrorista y alma condenada a la acción, relaciona entre sí, en una red de extorsiones y de miedos, a los conjurados. El sufrimiento, que es el efecto de la acción demoníaca que decide quién vive y quién muere, está como resuelta en la causa el diabólico desafío al mundo y a la moral que lo motiva: todos los delitos que sacuden la ciudad, asesinatos, incendios, revueltas, suicidios, conducen a Verchovenski, secreto manipulador que mueve las marionetas.»

–«Pero es el otro demonio, Stavrogin –le interrumpo yo–, el que actúa con una soberbia que tiene el inconfundible rasgo de la indiferencia respecto del dolor de los otros. También él, agraciado y maldito hasta la parodia, concluye un itinerario de descenso a los infiernos con una carta-confesión dirigida a todos los notables de la ciudad, en la que se acusa de su delito de soberbia y de desprecio

por la vida de los demás. Ha seducido a la joven criada. Una seducción aburrida, carente de todo respeto por la vida y la sensibilidad de la víctima, una seducción que es solo desprecio y abuso de poder, una violencia gratuita sobre la pequeña Matriosha, la niña que se ocupa de la limpieza de su habitación a cambio de un poco de dinero; un acto carente de sentido, tal y como es propio del mal que llamamos soberbio, en la medida en que inútil y fútilmente inflige devastadores sufrimientos. Esta prepotencia gratuita empuja a la niña al suicidio. En su autoacusación, Stavrogin llega cínicamente hasta renovar de manera teatral y a modo de parodia la antigua práctica de la confesión; pero el sentido de esta confesión es exactamente lo contrario del viejo rito cristiano de la penitencia. Como muy bien adivina su amigo y confidente, Stavrogin confiesa públicamente solo mediante un posterior acto de maldita soberbia: es decir, con el único fin de que su propio desafío a la moral aparezca en toda su enormidad. Lo que Stavrogin busca en su confesión pública que tendría que cubrirle de vergüenza es, precisamente, que ese acto insensato y cruel adquiera su auténtica dimensión, su resonancia. Es decir, que aquí nuestro superhombre no quiere que el acto quede flotando en la vulgar trasgresión, sino que pretende, de manera blasfema, que se erija en acto de ontológica soberbia contra Dios. La víctima debe ser tal víctima y el delito debe ser proclamado para que los hombres se conviertan en demonios.»

También en este caso convenimos en que la magistral escritura de Dostoyevski nos deja esa extraña sensación de que la violencia, el delito desaparecen, apenas si apuntados por la narración, eficacísima y reticente, del demoníaco Stavogrin, arrastrados por el espesor contradictorio y dramático del alma, oscurecidos por el primer plano reservado a la soberbia, esta vez evocada, acusada, pero, al tiempo, paradójicamente exaltada por la narración del mismo verdugo.

Pensando en superhombres soberbios con inclinación a la violencia gratuita, incluso psicológica, nos vamos alejando cada vez más de la inerme, lírica, algo infantil y patética enunciación de fuerza y egoísmo del profeta Zaratustra y aparecen figuras menos inocentes, incluso deliberadamente turbias, perversas, a veces terriblemente parecidas a gente que hemos conocido, a veces, para nuestro

desencanto, ligeramente cómicas.

Son esos soberbios que absorben arrogancia y desprecio de la atmósfera cínica del mundo del dinero o del poder, o puede que hasta se trate de esa caterva de soberbios que han leído a Nietzsche quizá sin acabar de digerirle: los héroes dannunzianos, por ejemplo, y sus imitadores de todos los tiempos. El Giorgio Aurispa, por ejemplo, del Triunfo de la muerte, o el Andrea Sperelli, del Placer. Contraviniendo chabacanamente la moral burguesa y cristiana que prohíbe el egoísmo y la exaltación soberbia del Ego, excitan artificiosamente las presuntas fuerzas vitales propias, el nativo instinto de dominación de superhombre fuerte y tiránico.

Las aventuras eróticas de Sperelli, el elegantísimo conde rodeado por el lujo, alto (¡tal y como le hubiera gustado ser a D'Annunzio!), cuya sensualidad se excita cuando atormenta a quien le ama y que se dedica de manera sacrificial a su propio placer, expresan un completo indiferentismo moral. Aurispa, cínico, refinado, sensual, moralmente inerte y amargamente consciente de su propia aridez, se suicida y mata también a la mujer a la que se siente sexualmente apegado, para negar la dependencia de la pasión, para afirmar el extremo dominio sobre el deseo que le atenaza. Le espera un castigo que no llega tanto de la sociedad conformista, cuya condena sonaría como un mérito, sino de la propia y sutil impotencia, de una apatía indolente que, en primer lugar, está dirigida al mundo de los otros, según la típica dinámica de la soberbia, pero que luego les envuelve y revuelve a ellos mismos, convirtiendo la energía en aburrimiento. Incluida la del lector.

–«De este mar de pasiones de superhombre un poco kitsch –digo yo–, todavía hoy quedan huellas, aunque bien es cierto que en tonos algo menos melodramáticos: el cinismo de las relaciones eróticas, la intolerancia respecto de las relaciones de dependencia, intolerancia que no hace más que exasperarle, la soberbia pretensión de dominar el placer, usando al otro sin reconocer su sensibilidad, el deseo diferente. Y también ese sonido sordo y oscuro de fondo que, entre las muchas pesadeces del Triunfo de la muerte, revela la angustia mortal que resuena en la egoísta y prepotente afirmación de sí mismo.»

Ulrich no tiene ninguna gana de hacer la mínima concesión al

tormento voluptuoso de D'Annunzio, y explota:

–«¡Pero de qué crueldad hablamos! ¡Aquí como muncho estamos de lleno en el esnobismo!»

¡Diferente de todos!: esnobismo y vanguardia

Estamos ahora en una nueva variante del ser soberbio, menos oscura y dramática, aunque capaz de exclusiones humillantes y dolorosas. Una soberbia relacionada con la excepcionalidad, con la exquisitez, incluso si la llevamos a terrenos de pura visibilidad y de relación pública superficial. Una soberbia todavía hoy muy difundida, aunque con acentos algo diferentes: la pasión por ser diferente, por hacerlo notar, por ser esnob. A riesgo de la propia vanidad.

–«El hecho –digo yo– es que en una sociedad conformista y cada vez más dada al espectáculo, la soberbia asume los rasgos del gesto estético, para hacer visible su distanciamiento de la gente corriente.»

Hablamos ahora en una sala del círculo frecuentado por Ulrich: un ambiente silencioso de sobrio mobiliario y típicamente masculino. No hay nadie que levante la voz ni nadie que se ría a carcajadas; muchas revistas y periódicos en mesas bajas colocadas entre las butacas. Revistas internacionales, de selecta difusión y elegante diseño, pero también hojas piratas, algunas de las cuales parecen elaboradas con antiguas multicopistas. No son para todos, parecen decir. Los cuadros de las paredes son principalmente obra gráfica, de Kandinski y de Klee. Elegantes y no figurativos. Una pizca de conservadurismo ostentoso que aparece con rasgos anarquistas, absolutamente no popular. Nosotros estamos sorbiendo una bebida «exótica» –así, al menos, de manera un poco antigua me la ha presentado Ulrich– ligeramente amarga y con un retrogusto de jengibre. Yo estoy mirando a mi amigo.

A Ulrich, si se le observa bien, no se le pueden negar rasgos de esa elegancia no supeditada a la moda, de ese aparente descuido que tiene el efecto de refinamiento (y que, probablemente, es refinado), que le hace diferente, que le hace destacar, sin que se note demasiado. Pienso en Swann, el finísimo caballero, de incierta posición social y de desordenado amor por una cocotte, pero al mismo tiempo esteta y conocedor insuperable del arte, de la A la

búsqueda del tiempo perdido de Proust, y al mismo Proust. Capaz de hablar con idéntica seriedad y con el mismo tono de voz del dibujo de Botticelli que representa a las hijas de Jetro o de los zapatos de color rojo a combinar felizmente con el traje de noche de la duquesa de Guermantes. Esos sí que eran esnobs, tanto el autor como el personaje, aficionados a las sensaciones inmateriales y, al mismo tiempo, consumidos por el deseo de formar parte de una élite.

Ulrich no, no es lo bastante esnob; tendré que encuadrar en alguna otra parte su hilo de soberbia. Del esnob le falta el exceso estetizante, esa pizca de banalidad que empobrece el desencanto respecto de las normas sociales de masa. Como puede verse, se trata de matices. Los que juzgamos esnob son (o se sienten) similares a residuos de originalidad en una realidad banal y previsible. De la descomposición de la masa conformista emergen, casi como si fueran fuegos fatuos, sus brillos, «que carecen de la fuerza para constituirse en nueva luz, pero bastan para iluminar el disgusto». Efectivamente, los esnobs no cambian el mundo como Robespierre, apenas si iluminan, por contraste, su degradación y la vulgaridad. En el esnobismo, el moralismo implícito en el gran desafío nietzscheano se banaliza. Del nuevo orden vivo no queda más que la nostalgia: el círculo social reabsorbe siempre cualquier intento de originalidad e impulsa a distinguirse de manera ostentosa.

–«El esnob –dice Ulrich tratando de subrayar precisamente el carácter de ostentación que le es absolutamente extraño– se elabora para sí una ley visible que le separe de los demás, incluso si en el fondo sostiene que esta ley visible es solo un artificio.»

Llena de curiosidad, le pido aclaraciones:

–«¿En qué sentido el esnob se da, elabora para sí, una ley visible? ¿Qué significa eso?»

–«Significa –dice Ulrich– que sigue determinadas leyes de conducta, diferentes de las que siguen todos, pero rígidas y, sobre todo, ostentosas, visibles. Pondré un ejemplo: siempre elige no lo que más vale en el mercado, sino lo que no tiene ningún otro, lo que es una rareza para unos cuantos elegidos. Y esto no en el sentido trivial de la mercancía más costosa: ese tipo de esnobismo soberbio es como

de limosna, vulgar, sino en el sentido de que opta por la cosa que pocos pueden apreciar, que vale porque solo los pocos saben desearla.»

He entendido el sentido de la rareza y de la visibilidad, pero, para precisar, añado:

–«Salvo ser luego admirados e imitados, como con frecuencia sucede con los soberbios. Y entonces esa opción se convierte en tendencia y, por tanto, la cosa es cada vez más y más solicitada y, por tanto, más costosa. El esnob está ligado con doble hilo a la sociedad de mercado, es decir, a nuestro mundo contemporáneo: pero es el esnob, el auténtico, el que hace mercado, y no el mercado quien hace al esnob.»

Me parece interesante y le hago notar a Ulrich que, en este caso, el soberbio adquiere su valor de excelencia de manera pasiva, limitándose a identificar (y rechazar) lo que es banal. Elige algo raro, cuyo valor pocos, muy pocos, están en disposición de entender, pero lo que pasa, y aquí reside su carácter paradójico, es que su mensaje siempre se dirige a quien no lo entiende, a los demás, precisamente, que deben tener una sensación de incomodidad. Estoy pensando en algunos amigos, intelectuales post cualquier cosa, muy refinados ellos, elitistas, que ponen en crisis sin ningún remordimiento a quien se dispone a seguir la siempre reafirmada diversidad… Aunque fatuo, el esnobismo puede llegar a ser más sutilmente cruel que la carcajada explícita. La gran referencia nietzscheana a la diferencia se ha vaciado: «Oh espantoso aburrimiento del círculo que anula las diferencias, que induce a definir todo lo que es igual como infinitamente diverso. Aburrimiento que nos empuja a la hiriente diferenciación.»

Ulrich continúa con una severidad puede que excesiva:

–«La regla visible sirve para separar. Nace del grito asqueado, pero también atemorizado: ‘¡Somos igual que todos!’ Y la determinación: ‘¡Queremos ser diferentes!’»

Se me vienen a la cabeza ejemplos de esnobismo del día de hoy, tanto de género precario y trivial: personajes de fama lábil que tratan a toda costa, en el marco de una sociedad plana en sus gustos

y espectacularizada al máximo, de hacerse pasar por diferentes, de ser visibles y memorables, aunque sea cortísimo el tiempo de visibilidad que se le concede a cada uno (el famoso cuarto de hora de Warhol). Naturalmente, la mayoría de ellos no logra esa visibilidad más que recurriendo, a su vez, a la imitación de los modelos dominantes, secundando los presuntos gustos del público. Y eso es, precisamente, lo contrario del comportamiento esnob y soberbio. Mientras, me pongo a meditar acerca de la deriva a la que está condenada la pulsión por la diversidad y la visibilidad en una sociedad no solo de masas, sino también del espectáculo como la nuestra. Ulrich insiste en el aspecto contradictorio de la soberbia esnobista:

–«El empuje a la exaltación de la propia individualidad encierra a este tipo de soberbio en la jaula de su propia exasperada unicidad. Pero, ¿se trata realmente de unicidad?»

También ahora le invito a que aclare, si puede ser en forma menos esnob, lo que quiere decir. Me explica que de la constelación de la soberbia, el esnob capta la pulsión por ser único, la distancia respecto de los demás, pero pliega esa exigencia en la dirección de un rasgo estético, el estilo: para decirlo sin contemplaciones, en una corbata o en un pañuelo. Su manía por la exepcionalidad se revela, por tanto, realmente frágil, discontinua y dispersa.

–«¿Queremos acaso elevar al rango de soberbia un fenómeno que está más próximo a la moda que a la revuelta de los cielos? Como la moda, tiene un código secreto, inmotivado, que apenas si se abre para dejarse copiar por la gente corriente, por los excluidos, que cuando imitan a los que les parecen excelentes o excepcionales se asienten incluidos: y como en la moda, en cuanto una manera esnob llega a ser imitada y difundida, inmediatamente es renovada en sentido esotérico. La gente persigue los secretos de los esnobs y los esnobs se esfuerzan por escapar de esa curiosidad, pero para eso tienen que renovar los códigos infinitas veces. Incluso cuando, repito, el mensaje se dirige a la gente. Es la gente quien decreta su diversidad, el éxito de su soberbia y su esnobismo.»

Esta dimensión de la soberbia está bastante cercana a la vanidad, al culto narcisista de sí que hoy se extiende. Por el momento buscamos un icono suficientemente representativo:

–«Piensa –propongo yo– en la película de Bertolucci The Sheltering Sky (El cielo protector, en su versión española, Refugio para el amor, en Argentina), una pareja de jóvenes, guapos (¿son guapos todos los soberbios?), ricos, despreocupados, de cultura y gustos elitistas, decide hacer un viaje al desierto para probar nuevas emociones en contacto con civilizaciones y pasiones primitivas, salvajes y, por tanto, más intensas. Su fibra frágil no resiste y son arrastrados por la realidad de la experiencia que inmediatamente afecta a su temple neurótico. Esnobismo que enmascara la soberbia cultural y racial, sin la fuerza para ir más allá en la crítica.»

–«El conformismo social que es el nuevo Dios –dice Ulrich, que pretende llevar el discurso más allá de la moda– restringe el círculo de la homologación sobre cualquier intento altanero del esnob, del rebelde: piensa en el artista de vanguardia. Un futurista, una dadá, un expresionista. Balla, Picabia, Munch. El delito, la trasgresión se imputan a la Ley, al Poder, a la Lógica –todas ellas entidades metafísicas– en perjuicio de los instintos vitales, del deseo desertizado, petrificado. De vez en cuando, estos innovadores –minoritarios, elitistas por definición– buscan (quizá en la escultura primitiva africana o en una transfigurada forma de vida pauperizada), la promesa de una vida nueva, pero con la excepción de la astilla dura e hiriente del arte, el profeta, el ángel permanecerá inescuchado. Lo sabe. Y su respuesta es radicalizar las distancias, exhibir un irónico desprecio, tratar incluso de resultar incomprensible para ser irreductible, para seleccionar al lector, al espectador. ¡Aunque se reduzcan a dos las personas que van a entenderle en todo el país! Es la Vanguardia esotérica, inflexible, de difícil lectura, renuente a la comprensión de los biempensantes o del mercado, encaminada a la marginación voluntaria. Se siente atraída por la anarquía, estigmatiza ferozmente los vicios de la democracia de fachada, sobre todo el compromiso con el mundo de las mercancías. Incomparable a la hora de poner en evidencia las redes del poder, la mistificación ideológica, no soporta el patetismo ni el compromiso político institucional –¡Escandalizar al burgués!–. Salvo por el hecho de que es una y otra vez asimilada por los burgueses, encantados de ser escandalizados y, por tanto, preparados para comprar los dibujos, las esculturas, para asistir a los espectáculos en que se les denigra: ¡y el valor de mercado sigue creciendo! Pero esto en nada menoscaba su autenticidad: las

representaciones de los otros, de los burgueses, a los que se dirige su soberano desprecio, se altera, explotan mostrando su perfil grotesco; como en la obra gráfica de Grosz, el artista que mejor ha caricaturizado la corrupción en el mundo de entreguerras: actrices de poca monta, gordos banqueros arrogantes, especuladores de bolsa, bandidos en blanco y negro y con chaleco de rayas. En el arte de la vanguardia, la crítica destructiva se da la mano con la Utopía.»

No me sorprende este final de Ulrich. Él se abre al Reino milenario: una apertura que tiene que impedir que la crítica corrosiva se repliegue sobre sí misma. Si el desafío al mundo tal y como es debe limitarse a ser estetizante, esnob o cínico, entonces será preciso que sea relanzado desde la esperanza, la utopía, depositario de una renovada moral.

Me pregunto si el sentido de la soberbia, a partir del desafío a Dios por parte del ángel, no estará siempre bajo el signo de un nuevo Paraíso, de un Reino milenario, donde la pretensión de anular el primer mundo encuentra su justificación, aunque se trate de una esperanza irrealizable, aunque se trate de un reino onírico y fantástico. Si falta esta dimensión utópica, el acto de desafío soberbio corre el riesgo de quedar reducido a la elección de una corbata original.

Cinismo y crueldad

Con el enobismo, nuestro discurso sobre la soberbia ha tomado una deriva algo estetizante, un poco a la moda, adaptada a la sociedad mediática. Ciertamente, tipos así, esnobs, narcisistas, solicitados por el imperativo de la visibilidad, hoy hay muchísimos. Pero me parece importante, y en esto Ulrich está completamente de acuerdo conmigo, no perder de vista esos fragmentos de nuestra reconstrucción de la soberbia donde se ha puesto en evidencia su aspecto más oscuro, ese que no está tanto dirigido a la exaltación de sí como al desprecio y negación del Otro. Es preciso que hablemos ahora de crueldad, de ese gratuito plus de violencia y desprecio que agrava la soberbia aniquilación del otro. Gratuito e insensato, revela un perverso placer en hacer el mal. Pero tampoco conviene olvidar esas formas de desprecio e indiferencias insolentes y evidentes, como el cinismo, que tienen también su punta, aunque menos cruenta, de crueldad gratuita.

–«Incluso en el cinismo –dice Ulrich, que parte de esta última proposición– hay un moralismo negado. Pero el juego de desenmascaramiento llega a ser pesado. En el gesto o en la frase cínica afloran el fanatismo despectivo, la grosera diatriba. Se llega con facilidad a la blasfemia, al exceso histriónico para reclamar la atención acerca del propio rechazo de la moral.»

Pienso –mientras él sigue hablando– en algunos conocidos personajes televisivos que llevan su inteligente desencanto hasta la burla indiferente y despectiva, hasta el cinismo con el que van a la caza de una audiencia de marca fácil, degradando, progresivamente y sin asumir ninguna responsabilidad, el clima moral, empujando cada vez más, forzando el límite de la forma de convivencia y del diálogo.

–«Es como si la actitud cínica –sigue diciendo Ulrich– asumiera lo turbio de la realidad y le diera la vuelta como a un guante. Y el mal sobrevive travestido de normalidad. El fuerte parodia al débil para destruirle mejor. El egoísmo se enmascara, irónico, de generosidad para manipular la confianza del otro. El cinismo, por ejemplo, del

partidario de la guerra que justifica su opción a favor de la guerra como camino hacia la paz. El cinismo asume sin ninguna duda las formas de su propio contrario para lograr su objetivo. Una buena ironía –y ahora me doy cuenta de que Ulrich sonríe mientras está hablando– desenmascara la simulación, pone en evidencia la injusticia, mimando las falsas verdades, las obliga a manifestarse. En cambio, en el cínico, el mal se muestra por sí solo, se desenmascara por sí solo. Se juega el todo por el todo. Desafiando a la moral y a la lógica, reivindica sin tapujos, precisamente, lo que se le reprocha: el cínico pretende ser un canalla, el peor; se complace en él y en su propia voluntad trasgresora. Es impúdico, insolente, se condena por sí solo, se contradice por sí solo y afronta con insolencia su propia condena.»

Al oír estas palabras me viene a la cabeza una posible figura emblemática del cinismo:

–«Harry Lime –exclamo–, el personaje del Tercer hombre, interpretado por un grandísimo Orson Wells, que en la Viena de la inmediata posguerra no duda en lucrarse con la penicilina de contrabando, dañando así la vida de los niños enfermos (fig. 15). La vida de los minúsculos, anónimos seres no son nada, le dice a su amigo biempensante de nombre ridículo, Holly Martins, honesto y normal, incapaz incluso de captar la provocación del cínico. La escena tiene lugar frente a la noria panorámica gigante del Prater. Harry-Orson evoca sin pudor, con irónica sonrisa, la grandeza creadora de los señores del Renacimiento cuyo trono estaba siempre cubierto de sangre frente a la tranquila placidez de una Suiza normal, que lo único que ha hecho ha sido inventar relojes de cuco. Una vez más un soberbio, un superhombre cínico se arroga para sí mismo la inmunidad de las leyes morales. La grandeza de la película estriba obviamente en el hecho de que la fascinación, la capacidad de seducir, está toda ella de la parte del soberbio. La música subraya magistralmente el inquietante carisma del criminal y el ocaso del mundo equilibrado en el que el malo era feo y detestable y el bueno fascinante y digno de amor. La sombra del cinismo –la película está rodada en un fantástico blanco y negro– deforma todas las imágenes de tu ciudad, como en una pesadilla: un delirio en el que las leyes del bien han sido suspendidas y puede hablarse de horrendos delitos con arrogancia insolente. La misma

violencia de la negación la convierte en ineficaz como una blasfemia. ¿Es diabólicamente cruel? Es más bien cínico. Se parece a esos personajes criminales de la historia reciente que se atribuyen vanidosamente sus propios pecados, la destrucción de la vida de los inocentes y con renovada soberbia se declaran infames por su propia voluntad, en la desesperada esperanza de salvación, de inversión de la culpa por obra de su misma excepcionalidad. Perderlo todo para ganarlo todo.»

–«¿Y por lo que se refiere a la crueldad? –pregunta Ulrich–. ¿En qué personaje de cierta estatura podemos pensar? Todo gesto de crueldad separa a quien detenta el poder de quien lo sufre, pero la soberbia cruel muestra un plus de indiferencia por el dolor causado o, incluso, una especie de voluptuosidad destructiva, y avanza una propuesta convincente. Mister Kurtz, de El corazón de las tinieblas, la novela de Conrad. También aquí como en el Tercer hombre, la narración se construye a través de la mirada de Marlow, un personaje normal.»

–«Es como si –observo yo– la soberbia del cinismo y de la crueldad para ser realmente visible y salir del cono de sombra del delirio en el que el soberbio lleva a cabo un total y paranoico borrado de los demás, tuviera necesidad de la mirada banal, normal de un tercero. Este Marlow, un cualquiera, remonta las silenciosas y salvajes orillas del río africano en busca de las huellas del misterioso, poderosísimo exagente de la compañía colonial. Finalmente encuentra a Kurtz en el centro de un negro e incomprensible delirio. El hombre convertido en ídolo y tirano de la tribu primitiva sobre la que reina, sobre la cual ha volcado y dado salida a la primitiva violencia de su propio corazón, tiene toda la grandeza de un monstruoso Satanás, rodeado de cadáveres de indígenas mutilados en ritos perversos, idolatrado por sus propias víctimas de cuya inocencia e ignorancia abusa. Me convence como representación simbólica de la soberbia cruel también porque es metáfora de la crueldad, del corazón de tiniebla, repleto de soberbia, del Occidente colonialista, que no ha dudado en violentar, humillar, matar, casi volcando en aquel lugar otro en el que se han suspendido todas las leyes morales, el impulso de muerte, el disfrute de la violencia y del sufrimiento que anidaban en su civilizado corazón.»

Mientras seguimos evocando las sugerencias de la narración, el magnetismo del protagonista y el horror que suscita, me acuerdo de la delirante y excesiva película de Francis Ford Coppola, Apocalypse now, que no es, en definitiva, más que una reedición, ambientada en las selvas de Camboya (fig. 17). También aquí hay un Kurtz que consume su personal ferocidad en el exterminio de los indígenas. De manera que el tema mantiene intacta toda su actualidad. El cine se manifiesta como el arte más apto para representar esta oscilación del soberbio cínico y cruel, a medias entre la fascinación del canalla impúdico, conscientemente trasgresor, complacido en la trasgresión y en el horror del dolor que es capaz de provocar con su indiferencia y su frivolidad. El cine es mucho más apto porque las palabras y las reflexiones son rígidas y lentas mientras que las imágenes, veloces, violentas, coreográficas, asociadas quizás a una mezcla de música de Beethoven con el pop, son bastante más eficaces: estoy pensando en la secuencia de la Naranja mecánica, la película de Stanley Kubrick, y en la cínica insolencia de su protagonista, Alex, en la gratuita e injustificada crueldad de su actitud de golfo y, en definitiva, en la fragilidad de su rebelión en relación con el mucho más oscuro terrorismo pedagógico al que será sometido para ser normalizado (fig. 16). Pero con estas imágenes ya hemos llegado a nuestra época, cuando realmente lo que corresponde es detenerse todavía en el período precedente, porque Ulrich sigue a mi lado.

Intermedio irónico: allegro ma non troppo

Ahora, Ulrich lo sabe perfectamente, le toca a él hacer las veces de figura emblemática de la soberbia: él es quien personifica la soberbia en su dimensión irónica.

Pero, ¿es la ironía una forma de soberbia?

Hay una gran fascinación en la ironía: no hay mejor regalo en la vida que tener un amigo inteligentemente irónico. Es una riqueza su manera de mirar la vida como una cosa –precisamente a causa de su precaria futilidad– extraordinariamente seria. La salida irónica que, por lo demás, es muy seria, impide tomar en serio lo que ha dejado de ser serio, pero que se arroga el título de seguir siéndolo: la prosopopeya de los poderosos, por ejemplo; y se toma a broma todo tipo de absolutización, toda pedantería, toda afectación de seriedad.

Esa manera irónica que tiene Ulrich, por ejemplo, de distanciarse, aunque sin agredir dramáticamente a quien es objeto de su ironía, desenmascara –la ironía es fundamentalmente desenmascaramiento– las ilusiones, las paranoias que suprimen la realidad. Su ironía es consciencia crítica del límite, por encima de la miseria de la situación. ¿Y entonces? ¿Dónde está la culpa y el pecado?

–«Quizás hasta podría sostenerse –digo yo, reflexionando en voz alta, mientras la sala del círculo se va llenando de gente y a nuestro alrededor se mueven sin pausa camareros con chaquetillas blancas que sirven aperitivos– que, más que la humildad, el gran antídoto de la soberbia es la ironía. Mientras la humildad se coloca, es cierto, por debajo, pero confirma la disparidad de posturas desde abajo, la ironía presupone personas que tienen el mismo nivel de dignidad: de manera que desquicia precisamente la actitud de los soberbios que creen, precisamente, que valen más.» Pienso en el viaje con Ulrich, en su continuo contrapunto, en su sarcástica burla de las representaciones de los soberbios.

–«¿Y entonces? –sigo yo con tono menos pedante–. El hecho es que

la ironía puede ser un grande y elegante antídoto contra la soberbia, pero corre, a su vez, el riesgo de la soberbia.»

Ulrich parece distraído y no me contesta, mientras yo continúo en silencio mis reflexiones. Mi amigo y compañero de viaje es capaz de ironía. Desdramatiza, baja los tonos, me ayuda a descubrir posibilidades que yo no había visto. Y la soberbia, ya se sabe, tiene un cierto tono dramático, exaltado. El soberbio, dado que pone en cuestión su propia identidad de hombre de manera antagonística, no alcanza a ver el conjunto de las cosas, la mirada irónica, en cambio, restituye las proporciones a cada una de las partes, capta la cara oculta de cada una de las cuestiones, se desplaza desde un punto de vista a otro para asumirlo. Y esa mirada, ese movimiento irónico, le pone en marcha con afabilidad, con ligereza, siendo como es la ironía una forma de vida ágil e inteligente, espiritual y dinámica.

Mientras que el soberbio divide el mundo drásticamente en dos partes –una, la propia, digna de exaltación; la otra, a aniquilar– el tipo irónico oscila entre una parte y otra del campo moral y no deja de subrayar con una sonrisa a flor de labios las razones del otro, lo ridículo de la exasperación.

Si la mayoría, en un rapto de revisionismo, subraya la arrogancia moral de Robespierre cuando pretende salvar el mundo, el irónico insistirá en su buena fe o aludirá a la inconsciente fe jacobina de los denigradores; si alguien exalta la virtud ascética del monje, encontrará gusto en apreciar su refinada voluptuosidad. Si alaba el coraje de Fausto, él estará con Mefistófeles y si, por el contrario, valora la destructividad de lo demoníaco, él pondrá de relieve su contribución al progreso científico. Pero si, luego, quisiera exaltar el providencial recorrido de la ciencia, él mostrará cómo se parece a un sueño de omnipotencia infantil.

Si, como en este momento, se encuentra en un salón de amigos, donde la conversación se mueve entre parámetros de valoración conocidos y compartidos –no es casualidad que se trate de un círculo– él hablará de cuestiones sobre las que se presume todo el mundo está de cuerdo, especialmente de cuestiones políticas, usando el filo leve y cortante de la coherencia. Llevará a sus últimas consecuencias una argumentación compartida con el secreto

objetivo de poner en evidencia el hilo absurdo que la atraviesa, de manera que acabe destruyéndose por sí sola.

Y efectivamente, Ulrich, con la máxima seriedad en su tono de voz y una ligera sonrisa en sus labios, dirigiéndose a algunos señores que hablan de finanzas y, al mismo tiempo, de valores humanistas en declive, y a otros que afirman la necesidad de una palingénesis moral, avanza una proposición que parece coherente: propone afrontar los problemas de la época instituyendo un Secretariado mundial del alma y de la exactitud. Solo los más advertidos se ponen en alerta, adivinando hacia dónde se desliza la ironía. La propuesta no hace más que banalizar y burocratizar (como para hacerla más eficaz) la esperanza general, de acuerdo con la cual habría que confiar a una eficiente gestión empresarial el logro de una Humanidad más espiritual, esperanza que flota a modo de gas nervino en la atmósfera de la sala. No se trata, entiéndase bien, de una tomadura de pelo, porque yo sé que Ulrich considera realmente necesaria una mayor exactitud en la vida y en las cosas del alma, pero resulta igualmente paradójico porque pone a prueba una realidad de compromisos y de retórica con un lenguaje lógico y coherente. Me entran ganas de sonreír cuando el más fatuo de los participantes, el más soberbio, asume como suya la propuesta de Ulrich y le ofrece con afectación el puesto de Secretario. ¿Es posible que esa fuerza corrosiva de la ironía, tan genialmente ejercida por Ulrich, sea, a su vez, también soberbia?

El libro con la historia de Ulrich es una gruesa novela inacabada de un austríaco, Robert Musil; en ese libro está el retrato contradictorio, apasionado y seductor de Ulrich, el hombre sin cualidades (este es el título de la novela), que prefiere definirse así para no tener que ser un montón de cualidades sin hombre. En esta novela de más de mil páginas, que describe un breve período de la vida de Ulrich, no sucede casi nada. Efectivamente, él, que es matemático, se ha tomado un año de vacaciones para decidir lo que va a hacer con su propia vida. En ese año participa, marginalmente, en reuniones como esta de hoy donde espíritus a medias entre el capital y la cultura se enfrentan a la crisis incipiente de valores (estamos próximos a la caída del imperio austro-húngaro y a la Primera Guerra Mundial, pero esto todavía no lo sabe nadie, si bien todos advierten siniestros crujidos e imaginan acciones paralelas

para resurgir). Luego, Ulrich, con ocasión de la muerte del padre, persona dotada de cualidades pero más bien carente, como hombre, de sentido común, se reencuentra con su hermana gemela, Agathe, e inicia con ella una relación hecha de conversaciones sobre cómo ser morales de manera no moralista y con ella se pierde tras las huellas de un Reino milenario, de una utopía que consiste no en marcharse a la Isla que no existe, sino en vivir de una manera diferente en este mismo mundo, objeto de tanta disolvente ironía.

En las páginas de esta novela me toca a mí buscar dónde anida el riesgo de soberbia en una forma de vida tan inteligente, leve y sutil como la ironía.

El hecho es que –quiero reconocerlo en Ulrich, puesto que le aprecio profundamente– la ironía es ambivalente: desprecia la moral porque es perdidamente moralista. Y esta paradoja repite la del Ángel que se rebela contra Dios porque quiere ser como él, porque le ama y le admira desesperadamente. Cuando Ulrich, irónicamente, disuelve toda retórica moralista, está persiguiendo una imagen anhelada y por pudor no expresa del orden y de la perfección traicionada.

Desde otro punto de vista, para mí mucho más importante, la ironía muestra, sin embargo, una profunda afinidad con la soberbia: no por supuesto con la soberbia engreída, vanidosa, retórica, sino con esa dimensión de la soberbia que está como atravesada por un escalofrío nihilista, con una secreta atracción por la negación, la aniquilación y la muerte. «Una sombra de disgusto se posaba sobre todo lo que hacía y todo lo que sufría, un soplo de impotencia y de soledad, una antipatía universal, cuya simpatía complementaria era incapaz de encontrar.» Esta es la sombra depresiva que acompaña la ironía de Ulrich.

Un amigo de la infancia –una persona en las antípodas por tipología de carácter, enfático, wagneriano, excitable, parlanchín– lo describe de la siguiente manera: «Cuando está encolerizado hay en él algo que ríe. Cuando está triste siempre se dispone a hacer algo. Cuando algo le conmueve, lo aleja de sí. Cualquier mala acción le acabará pareciendo buena desde algún punto de vista. Solo una posible correlación determinará su juicio sobre un hecho. Para él nada está definitivamente acabado, todo es transformable, parte de un todo,

de innumerables todos que presumiblemente pertenecen a un supertodo, el cual, sin embargo, le es del absolutamente desconocido. De manera que cada una de sus respuestas es una respuesta parcial, cada uno de sus sentimientos es solo un punto de vista; de las cosas, de todas las cosas no le preocupa saber lo que es, sino solo descubrir un secundario 'cómo es'… y hasta el mismo Ulrich estaría de acuerdo en que en él se ha desarrollado una cierta tendencia a la negación, una dúctil dialéctica del sentimiento que le inducía fácilmente a descubrir fallos en cosas aprobadas por todo el mundo y, a la inversa, a defender cosas prohibidas y a rechazar las obligaciones por una aversión que nacía de la voluntad de crearse por sí mismo sus propias obligaciones.»

–«Simplemente, yo no me amo a mí mismo»; eso es lo que me dice ahora con voz queda, alejándose finalmente de la ruidosa sala. Y es una afirmación llena de significado, porque, una vez más, parece una paradoja, desde el momento en que estamos hablando de soberbia, que es una forma, pecaminosa y excesiva, de amor por sí mismo.

¿Entonces? La ironía raya en la aniquilación de cualquier valor y, por tanto, tangencialmente en la desesperación: y la desesperación grita contra Dios o contra el Otro que se ha hecho con el lugar de Dios: «¡no has sido perfecto, no has hecho cosas perfectas!». En el interior de la ironía anida una paradójica soberbia: el irónico estima su propio juicio, pero tiene también disgusto de sí, un no amarse que es germen, a su vez, de la apatía, del rechazo desesperado-indiferente de la inocencia un poco estúpida de la vida y de sus generosos excesos, de su testaruda conservación de sí. Este frío distanciamiento, esta distancia y separación, ya lo hemos visto, no es otra cosa que soberbia.

–«¿Por qué dices indiferencia, apatía? –protesta con tranquilidad Ulrich que, personalmente, lucha siempre por mantener su propia ironía en continua tensión y con una muy seria búsqueda del bien–. El ser irónico, por el contrario, se manifiesta con un malestar, una inquietud que impide el descanso sobre sí mismo.»

–«La ironía –respondo seria, sabiendo que se trata de un punto delicado de su personalidad y no quiero herirle– es movilidad: huye del alcance, de la solicitud del otro, que le gustaría aferrar, contener

el mensaje moral. Se escapa con un movimiento escurridizo en cuanto tratamos de bloquear su secreta exigencia moral; es ligera, por tanto, sin profundidad; es ágil y, por tanto, corre el riesgo de la frivolidad, hasta rozar la fatuidad del esnob: precisamente en el momento en que se dispone a disolver las ironizadas certezas, no aprieta, no cierra. Pone freno –esto es verdad– a las distorsiones de un pathos intransigente, a la intolerancia, al fanatismo. Pero ella misma, la ironía, está hecha de continuos interrogantes que, vaciando la perspectiva, hace inaferrable la verdad. Negativa, disolutiva: esto decía Kierkegaard de la ironía de Sócrates. Sí, es rebelión frente al orden sofocante, a través de las preguntas, esas preguntas con las que Sócrates inquietaba a sus conciudadanos y convertían en resbaladizo el terreno de sus certezas. Demoníaco Sócrates y demoníaca, mefistofélica, la ironía. Corroe las verdades establecidas, pero su riesgo es el juego infinito de espejos, la seducción de las referencias sin fondo. La desesperación y la indiferencia están al acecho, mientras que la ética cae en el estetismo y el nihilismo. El espíritu irónico manifiesta su soberbia cuando se arroga la libertad de jugar con las pasiones de los demás.»

–«¿Algo como la risa, lo cómico, que ponen en evidencia al rey desnudo?», dice Ulrich como en una última defensa.

–«No. Demasiado refinada la soberbia irónica como para ser verdaderamente cómica, demasiado refinada y con frecuencia cruel. Como la risa, toma distancia respecto de la vida, se separa de la urgencia de las necesidades y de las pasiones. En el fondo, querido Ulrich, de esto es de lo que tienen miedo, de tus pasiones y de las pasiones de los demás. Eso es lo que el irónico tiene de culpable para las personas que le juzgan soberbio: él ve la jaula emotiva en la que se encuentran, pero no les ofrece ninguna otra diferente. Más bien provoca, toma el pelo. Por supuesto, al final corre el riesgo de que el juego hiera, de que la gente advierta la superioridad y se vengue condenándole a beber cicuta.»

–«Despierta la perplejidad, ¿qué más quieres? –exclama Ulrich–. ¿Acaso hay algo más propedéutico a la moralidad que la búsqueda de la verdad?»

–«Sí, la perplejidad –es mi respuesta, seca y amable al mismo

tiempo–, pero también el malestar, el temor de que nuestras certezas, incluidas las obtenidas a través de nuestras pasiones, no resulten tan sólidas, que todo pueda moverse, ser diferente: que el amor termina, que el placer se revela ilusorio, que se vacía la esperanza, que el compromiso deviene estéril. Sabes perfectamente de tu gusto por la negación. Ninguna tranquilizadora satisfacción de sí. Pero esta ironía tuya, aunque tan exigente, no se hace cargo del construir, no se hace cargo del dolor. Esto es lo que yo entendía por riesgo de la indiferencia, de gélida distancia, en fin, de desesperación. Eso es lo que entendía cuando te he dicho que tienes miedo de las emociones, de las pasiones, tanto de las tuyas como de las de los otros. Por lo demás, cuando dices ironías siempre sobrentiendes una secreta verdad tuya, el resto de los hombres, aquellos de los que te burlas, no saben lo que quieren ni cómo son. Y aunque parezca que bromeas, se da por supuesto una alta opinión de ti. Y eso es soberbia. Sea como sea, la ironía implica alejamiento, la separación de la vida inmediata, de la pasión fulminante. Y de ahí la capacidad de llegar al sacrilegio.»

–«¿Por qué sacrilegio?», pregunta Ulrich.

No podemos olvidar que hemos establecido la diferencia entre una soberbia positiva, hecha de orgullo y autoestima, y otra negativa, cargada de desprecio por los demás, en el hecho de ser o no ser capaces de sacrificar a los demás, de violar lo sagrado de sus vidas y de sus emociones. Por eso Ulrich se mantiene atento; en realidad no piensa que su propia disposición irónica pueda ser tan horriblemente soberbia como para sacrificar al otro. Pero yo insisto:

–«En la ironía existe una disponibilidad al sacrilegio. Esa es la medida luciferina de la ironía, en que se manifiesta ese rasgo soberbio de desesperación, de nihilismo, de miedo secreto a las emociones. La ironía no puede reconocer ni sacralidad ni veneración, ni siquiera hacia sí mismo ni hacia el propio cuerpo, es decir, respecto de las propias emociones. El que ironiza no puede tener rémoras y miramientos, apenas su verdad interior. Tiene, a su vez, que saber ser objeto de risa para sí mismo; sus instintos, sus emociones pierden toda sacralidad y se convierten en violables, bien a su propia mirada o a la de los demás, con una frase, con una alusión. Pero mientras que resulta más fácil bromear con las ideas,

con el cuerpo, con su gran razón, significa correr el peligro de la aridez. Y el instinto, las emociones no son más que la vida aflorando a su pesar, incluso en esa actitud irónica que ha suscitado nuestra admiración mientras se burlaba con elegancia del carácter pasional de los demás. Como tú, tan irónico, gracioso, sutil. Mira, yo pienso que la soberbia de la ironía pierde fuerza frente a la vida: está obligada a sacrificarla, a distanciarse de ella y, por tanto, corre el peligro de perderla. Cuando afloran las pasiones, también tú, querido Ulrich, te ves arrastrado a situaciones que oscilan entre lo sublime y el ridículo, que el escarnio acabará destruyendo en un instante. Ese es el sacrilegio que lleva a cabo la ironía; porque eso es lo sagrado sobre el que realiza su elegante esterilización. ¡La vida, el placer, son tan estúpidos y carentes de ironía! ¡Siempre, obsesivamente, quieren la misma cosa! Por el contrario, la ironía duda, renuncia al carácter absoluto de la vida. ¡Sonreír para su capote, ridiculizar! Pero, ¿qué hay que ironizar acerca de un dolor, de una pasión? ¿Sientes ahora el riesgo de la desesperada soberbia, de la solitaria y árida indiferencia?»

He exagerado, Ulrich está silencioso y dolido. Se ve a sí mismo en el jardín de detrás de su casa, donde, con su hermana Agathe, observa en silencio la tranquila respiración del follaje, dice Musil, «como en una naturaleza muerta». Ella le escucha con impaciencia creciente mientras habla de lo que es el amor, descrito como un inmenso árbol de hojas perennes. La ironía ha acallado a la vida y la utopía no despega: su intento era soberbio y destinado al fracaso.

Nos despedimos y Ulrich vuelve a casa, mientras yo me alejo.

V

Novísima soberbia

¿Qué queda hoy?

El viaje ha terminado. En mis ojos tengo todavía un montón de imágenes que no acaban de encajar. ¿Qué mantiene unidas figuras temerarias y figuras banalmente presuntuosas, vanidosas; figuras jactanciosas y agresivas o refinadas e irónicas, orgullosas y pusilánimes, superficiales o delirantes y figuras metafísicamente alternativas, iconos titánicos, luciferinos? En los mil afluentes del gran río de la soberbia unas veces prevalece un aspecto, otras otro. ¿Cómo se transforman en el mundo de hoy? ¿Qué pierden y qué ganan? ¿Qué queda, hoy, de lo que los une y que llamamos soberbia ?

Alguna huella del esnob se conserva en el exhibicionismo excéntrico de tantos «famosos» de hoy, algo de la ironía del intelectual queda en la presunción del opinador de turno. En el cinismo, mucho, que llega hasta inundarlo todo: ateos devotos, partidarios de la guerra que ofician de retóricos de la paz, etcétera. Existe una cínica e irresponsable carrera para forzar más y más los límites de la tolerancia, en un universo, como dice la publicidad, no limits.

Persiste, sin los rasgos faustianos, la soberbia de la ciencia, que ya no tiene ninguna necesidad de alardear, no digo de pactos con el diablo, sino siquiera de altivez, desde el momento en que procede conciliada consigo misma a la disolución de la naturaleza en el código genómico. Pero, en la sociedad del espectáculo, el abandono del puerto seguro de los criterios de correspondencia y de verificación en favor de la eficacia crece y madura sus frutos en el ámbito del conocimiento de los hechos sociales y políticos –que tendrían que estar expuestos a la mirada de todos y a través de esa mirada cruzada sometidos al control de la verdad. Cada afirmación o testimonio público descaradamente hurtado a la coherencia y a la verificación, sobrepasa el límite y la barrera de la buena fe para dar paso de manera prepotente, impúdica (palabras ambas relacionadas con la soberbia) al engaño y a la manipulación.

Y queda la crueldad, por supuesto. Infinidad de crímenes sin ninguna justificación, estupradores, torturadores, asesinos.

Crueldades gratuitas de la manada sobre un indigente inerme, sobre una adolescente. No estoy pensando ahora en los estallidos de violencia destructiva y autodestructiva que tienen lugar en las periferias de las ciudades, sino en cadenas de nuevos delitos en serie, anónimos, fríos, que nos dejan boquiabiertos, llenos de estupor, pero también con la sensación de que son terriblemente expresivos de la nueva realidad moral en que vivimos: estupor al reconocer en lo que nos estamos convirtiendo, estupor ante ese gélido viento de desprecio por las vidas de los otros. Persisten –era previsible– huellas de la arrogancia banal, gregaria de los ejecutores, de los burócratas, abusos y atropellos de los uniformados. Y, paralelamente, crece la incastigada jactancia de chaqueta y chaleco en las mesas de los consejos de administración, la de los que deciden, a modo de nuevos soberanos, la riqueza y la pobreza de países o grupos humanos, en diferentes partes del mundo, sin ninguna responsabilidad personal, sin exponerse a la lucha por el reconocimiento y el consenso. Deciden en base de eventuales ventajas, de stock option, de listas de precios, pero la gente cuya vida gobiernan desconoce su nombre, ni siquiera puede llamarles soberbios.

Incluso las grandes figuras de la soberbia política encuentran hoy una réplica en clave de parodia. A pesar de que el tiempo de las ideologías se haya dado por muerto. A pesar del poderoso reflujo hacia lo privado. Sin embargo, aquí están otra vez las pretensiones luciferinas de sustituir el orden indignamente dominante por otro, de hacer explotar el planeta y borrar al Enemigo a través de un gesto terrorista. Soberbia que revela su naturaleza trágica y autodestructiva, en pura derrota, mientras que contraria y especularmente se alza la arrogancia de representar el Bien contra el Mal. Vuelve a construirse de nuevo una torre que llega hasta el cielo para constituir así un único pueblo, más poderoso que Dios. ¡Como si no se nos hubiera dispersado tantas y tantas veces sobre la faz de la tierra! El rostro de Bin Laden en las pantallas de todo el planeta imita al de un profeta: otro monje santo que, despojado de todos sus bienes, mortificándose en extenuantes huidas y habitando en lugares paupérrimos, se hace con el derecho a erigirse en justiciero. El precio del asalto al cielo no cuenta. A su vez, la Superpotencia –inevitablemente soberbia ya que es la más poderosa del mundo, sin rivales– declara la guerra al Mal y no ve los

centenares de miles de muertos sin rostro ni nombre. Nueva es la conciencia mediática e irreal de la escena de guerra, que favorece la negación delirante de la realidad típica de la soberbia (¿era o no era un pecado que tenía algo que ver con la verdad?), hasta el punto de vaciar, excepto para las víctimas, por supuesto, la percepción del horror. ¡¿Cómo va a pensar uno que son soberbias las gorras de béisbol y las patatas fritas masticadas delante de la televisión?!

Muy diferente –ya solo una sombra, una caricatura de la rebelión luciferina– la rebelde revuelta, tanto la de la galaxia de los grupos-anti como el de la música de rock. Satánica, en realidad, apenas si en los oropeles con los que se adorna Marilyn Manson, calaveras, tachuelas y cadenas: blasfemias gritadas contra Dios, contra todo el mundo, contra aquellos que en otro tiempo se habrían calificado de biempensantes. Pero ineficaz, impotente: en un instante la revuelta vuelve a integrarse en el mercado.

Es decir, que la huellas existen, algunos tipos son similares, pero también diferentes.

Efecto global de soberbia e individuos impotentes

Frente a un mundo que, en su conjunto, parece encarnación de la desmesura, los hombres en particular se muestran fundamentalmente desprovistos de valor y orgullo de sí, desconfiados en relación con su propia capacidad de influencia.

Una extraña paradoja: efecto total de soberbia (el planeta depredado y esquilmado, la creación de formas de vida nuevas o potenciales, los límites del tiempo y del espacio, de la vejez superados, los sueños provocados artificialmente, la felicidad atrapada gracias a las píldoras) y causas humanas, no reconocibles a la altura del efecto mismo. Hasta los más ricos emprendedores –Bill Gates, por ejemplo– no son y no se declararían soberbios desde el momento en que advierten que lo que provoca un efecto descomunal, desmesurado sobre la vida de tantas personas no es su propio y específico poder, sino el juego de interdependencias planetarias.

Parece que la falta de límites, la exaltación de la voluntad de poder, el desbordamiento del deseo que crece sobre sí mismo (desire of power after power, ¿no os acordáis de Hobbes?), que son los rasgos tradicionales de la soberbia, pueden atribuirse no ya a Entidades colectivas, en las que ya no cree nadie, ni tampoco a los individuos en particular, sino más bien al sistema global (¿queremos llamarle Imperio ?) de interdependencia recíproca, sin límites, sin barreras, indefinido más que infinito, impaciente, ciego, que manifiesta una soberbia átona, acéfala, que parece capaz de fagocitar cualquier deformidad particular. Un sistema que, quizá, puede sentirse soberbio (positivamente orgulloso) por haber reducido la pobreza y el dolor. Puede ser, pero el reverso, el subproducto de esta anónima soberbia es prepotencia, increíble depravación, fealdad, injusticia atroz que, dado su carácter global, no parecen dejar espacio a alternativa alguna.

Y nosotros, que somos parte de todo ello, no sentimos la exaltación que tendría que derivarse. Incluso si vivimos en un mundo sobrecargado de objetos producidos por el hombre, estos objetos, en

la forma de mercancías, rara vez nos confirman que hayamos participado en su creación-producción, raramente contribuyen a incrementar nuestro orgullo, nuestra dignidad.

¿Entonces? ¿De dónde viene esa difusa sensación de impotencia, el epidémico extenderse de la depresión, ese malestar identitario que parece volver del revés la tradicional pasión identitaria, la pasión por sí mismo, que es la soberbia? ¿Por qué, frente a esa delirante e ilimitada expansión del conjunto del que formamos parte, son tan raras y residuales las personalidades soberbias, a la altura de la nueva realidad, para enfrentarse a ella o para guiarla?

Es necesario localizar en la estructura del pecado de soberbia, tal y como nos lo hemos encontrado en nuestro recorrido, cuál es el punto de fractura, de crisis. Algo tiene que haber cambiado. Vayamos un paso hacia atrás.

Interroguemos otra vez a las representaciones y caracteres que nos hemos encontrado hasta ahora. ¿Cómo se presenta estructurada lo que hemos llamado pasión por ser ?

En primer lugar: con una afirmación tajante, exclusiva de sí mismo y, al mismo tiempo, con una negación igualmente absoluta del otro. Sin mediación posible. Blanco y negro, como en esa vieja ilustración del Paraíso perdido. Por tanto, trágica e ideal. La vida y la realidad son efectivamente fluidas, no claramente definidas, llenas de claroscuros.

Por el contrario, la soberbia no es compromiso, sino desafío: al modelo normativo, primero religioso, después social (entre ángel y Dios, entre hombre y Dios, entre hombre y viejo orden, entre nuevo orden y orden viejo), y finalmente con un enfrentamiento cargado de recíproco desprecio, entre el individuo, solo, sin pertenencias, y la masa. Afirmar negando. Afirmar a través de una separación (la hemos llamado también apostasía) radical, cortada a cuchillo, limpiamente.

En segundo lugar, pero en realidad contemporáneamente, la afirmación es desconocimiento de toda deuda, de cualquier regalo, negación de dependencia y afirmación de autosuficiencia. Una autosuficiencia que inunda, desborda los límites de la persona

misma que la afirma, invadiendo como una mancha oscura toda la escena. No hay límite al delirio de omnipotencia.

Y el tercer punto –que es lo mismo que el primero (es como si todo sucediera en un solo tiempo, como en la tragedia)– es la negación del límite. No hay límite, no hay medida.

La soberbia que hemos conocido es desmesurada, es exceso, es exageración. Como si siempre dijera: no me basta. Y efectivamente, el otro, –el que dirá: «¡eres soberbio!»– parece que hasta cierto punto permite la afirmación de sí, la impaciencia, el orgullo, pero luego exagera, traspasa el límite, ocupa todo el espacio y elimina la vida de los demás. Entonces basta: «¡eres soberbio!». Incluso en los mezquinos personajes captados en un flash de actualidad, al principio de nuestro recorrido: la señora despectiva, el político arrogante y el que se siente omnipotente, el vacío maniquí televisivo, el presuntuoso, el perverso, todos. Es como si se dijera: la vanidad está bien, la autoestima, el creerse quién sabe qué, pero están exagerando, no ven a los demás, los borran, los pisan. ¡Y tiene que haber un límite, qué diablos!

El límite, la medida. Pero la cuestión es que este límite siempre traspasado, ese Otro siempre negado, del que se afirma no depender, a quien el soberbio declara que no le debe nada, ese límite que el soberbio siempre sobrepasa, hasta hoy, siempre ha existido.

Había, claro, un desafío, pero por ello mismo una dependencia del obstáculo. El orden que se negaba era también confirmado y desplazado sobre el Sí mismo, sobre la exaltación de la parte rebelde. Para el soberbio la realidad se divide en dos: de un lado está el Uno, con su propio Sí lleno de valor, del otro aquello que lo redimensionaría y que hay que devaluar.

Formas de soberbia reconducibles a esta estructura dicotó-mica todavía peristen en nuestros días.

Pero en la mayoría de los casos, sociólogos, psicólogos, filósofos y moralistas anuncian –a partir de ese efecto total de soberbia– una realidad cambiada.

Aquí es donde tenemos que buscar el punto de fractura de la estructura dicotómica –ángel/Dios, pecado/condena, soberbio/el que dice «¡eres soberbio». Nadie ni nada señala ya los límites. Ya no hay nadie que diga «¡eres soberbio!».

¿Quién dice hoy: «¡eres soberbio!»?

¿Qué ha pasado? Por supuesto, el hundimiento en un baño de sangre en el que, en el siglo recién terminado, acabaron las pretendidas soberbias de las grandes Entidades colectivas (la Nación, la Raza, la Clase).

Por supuesto, una democracia centrada en las diferencias de los individuos y en el derecho de cada uno a la expresión de sí mismo, sostenida en un relanzamiento del populismo.

Por supuesto, el predominio de la economía de mercado y, en la fase actual, la importancia del consumidor y de sus anárquicas preferencias. El mercado persigue su diferencia, solicita la personalización de los deseos, induce a los individuos a expresar su propia idiosincrásica inclinación, los arrulla, gratifica su importancia. El carácter soberano del consumidor es, obviamente, demistificable si se analizan las operaciones publicitarias y de marketing. Y a pesar de basarse en una mutación antropológica y cultural, la exalta y la manipula.

Una poderosa presión cultural, social y económica empuja a valorar, en cada individuo, no lo que le hace igual a los demás, sino su específica diferencia, ahora reconocida y exaltada. El mercado es una continua invitación al individuo para que se interrogue a sí mismo para saber qué es lo que realmente desea, qué es lo que mejor contribuye a la realización de su personalidad, qué es lo que le hace sentirse más grande, más feliz, más poderoso. Retrasa la idea de la pertenencia política, y el individualismo reivindicado por los superhombres ahora se radicaliza. Cada individuo en su diferencia.

Diferencia significa excentricidad, no conformidad. Se disuelve el poder normativo y obligatorio del orden social. ¿Qué significa eso? Por supuesto, no que de los grupos sociales que frecuentamos no nos lleguen reglas y sistemas de evaluación: el hecho es que pertenecemos a muchas y diferentes esferas comunitarias, a ellas pertenecemos de manera precaria, con una lealtad limitada que no

encuentra inconveniente la coexistencia de valores diferentes y con frecuencia incoherentes, con una reserva mental que nos dispone a la asunción de aquellos valores solo hasta nueva orden, cuando otros valores sean más adecuados o más acordes. ¿A quién? ¡Obviamente a cada uno de nosotros! ¿Y qué significa la reserva mental? Bueno, esa reserva significa que nuestras fidelidades y pertenencias están subordinadas a un máximo imperativo ulterior: ámate, sé tú mismo, realízate. Siempre existe una reserva. Y la reserva lleva mi nombre. Lo que más vale es mi propia vida, mi bienestar, mi realización.

De modo que tiene lugar un profundo cambio en sentido autorreferencial de la percepción del Yo.

El escucharse a sí mismo para lograr la propia autenticidad, la propia autorrealización, es impulsado por la presión social, esa que en un momento dado tendría que decir: «¡estás exagerando, eres un soberbio!». Vehiculada por la alianza, en la cultura pop, de psicología y ética de la autoayuda y el «pensar positivo», la tensión egocéntrica se convierte en capilar y generalizada. La banalización de psicología, psicoterapia y psicoanálisis que mezclan idiomas y perspectivas llegando a ser un léxico popular, dibuja una idea aproblemática de afirmación del Sí y la estimulan a crecer, a superar rémoras y censuras y expandir indefinidamente el propio Sí. La condición para cultivar este impulso es, precisamente, una incondicionada condición positiva de sí mismos. Diríamos, si el término no fuera políticamente incorrecto o, peor si cabe, anticuado, que se requiere una buena dosis de soberbia.

Es un cambio decisivo en nuestro estilo de vida, desde el momento en que no se trata de una elección, de una opción negociable, sino de un imperativo para todos, so pena de marginación social. Entra en nuestras costumbres, en nuestro léxico cotidiano (iniciativa, proyectividad, estar motivados, mostrar capacidad de valorarse a sí mismo) y se convierte en institución.

Con lo que se llega a una inquietante paradoja. La moral social –es decir, ese tribunal que, con el juicio «¡eres soberbio!», condenaba los excesos y decretaba los éxitos– no solo se disuelve en valores heterogéneos, tantos como son las diferencias admitidas y estimuladas, pero sobre todo se articula sobre un imperativo

sustancialmente anárquico, absolutamente centrado en cada uno de los individuos: trata de realizarte tú mismo, ensancha tu Yo sin cortapisas. Que es como decir: sé soberbio, tú, como todos los demás. Bastaría con pensar en la avalancha de publicaciones que enseñan cómo lograr y practicar la autoestima, palabra mágica del éxito social que exalta el bienestar personal. Piensa en positivo acerca de ti mismo para aumentar tu poder, tu felicidad.

La afinidad de este imperativo moral con el «moderno» es solo aparente. Antaño, ser nosotros mismos significaba seguir los valores de la propia conciencia, valores de pertenencia a las famosas entidades colectivas: sé un buen Patriota, ponte al servicio de los desheredados o sé un hombre, de acuerdo con los contenidos universales y racionales de toda la Humanidad. Hoy, esa invitación a ser nosotros mismos, con la pérdida de autoridad y de atracción de los valores que incorporan, se incrementa. Sé precisamente tú mismo, tú mismo y no cualquier otro. Ya Nietzsche había relacionado el sujeto con la valoración del cuerpo, con sus emociones, sus deseos, porque son lo que nos diferencia de los demás. Tu cuerpo, que te pertenece a ti, solo a ti, es el centro de la realización total del Sí mismo. Solo tú puedes juzgar (aunque hoy se habla más de «sentir») si tu vida emotiva se expande, si tus deseos son satisfechos o negados.

Así se determina la crisis de la estructura dicotómica de la soberbia, desafío de órdenes de verdad, desafío de identidad y de pasión por la definición del Valor, del Ser.

¡Un imperativo moral que te ordena desearte y amarte a ti mismo! Una presión cultural que empuja a perseguir una singularísima ley y extremadamente individualizada, de la cual el autor mismo de las acciones es el único juez. Solo tú puedes sentir y medir tu «pasión por ser». Los demás no pueden entrar a juzgar tus opciones porque siempre podrás responder que son aptas para ti, para tu Yo. Y de hecho, los demás raramente reprochan, desaprueban, raramente acusan de soberbia. A su vez concentrados en sí mismos, simplemente desaparecen de tu horizonte, y allí figuran, solo resultan funcionales con tu propio proyecto de autorrealización y disfrute. Hipertrofia del Yo, crecimiento desmesurado del cuidado por uno mismo, de la percepción de la propia importancia.

Ya solo nos queda preguntarnos si es soberbia una soberbia generalizada, un énfasis de sí mismo basada en el imperativo social. Y –si queremos definirla como soberbia– ¿cómo es posible constatar que al efecto soberbia del conjunto corresponde una tan difusa sensación de impotencia, de insignificancia, a pesar de que ya nada nos prohíba la exaltación de nosotros mismos?

¿Desaparece la dicotomía, el desafío? ¿O simplemente se transfiere toda ella al interior del individuo en particular, abriendo así un conflicto sin vencedores ni vencidos? «Estoy por encima de todos» y «¡Eres soberbio!» en una misma alma. A partir de un imperativo social que se articula sobre nosotros mismos, el desafío que siempre ha denotado la soberbia se hace cada vez más difícil, del todo interior y menos heroico.

Y detrás de ese ocaso del límite y del papel juzgante existe otra interrogación más radical: ¿cómo lograremos saber quiénes somos, qué es lo que queremos? ¿Cómo ejerceremos una «pasión por ser», una pasión de la voluntad de poder, como es la soberbia, si no existe un obstáculo frente al que medirla y que nos defina?

No contamos más que con nuestro propio malestar, nuestra propia felicidad o tristeza, nuestro placer, nuestro poder o nuestra impotencia, a los que interrogar para obtener una respuesta. Para luego descubrir que el mecanismo se atasca una y otra vez y se complica. Es como si ese imperativo de expansión y de amor de sí mismo, confiado a nuestra autoescucha, se invirtiera convirtiéndose en su opuesto: no sentimos más que nuestra carencia respecto de la presunta intensificación de deseo y de vida, no sentimos más que la carencia, la fragilidad. El resultado de esta nueva religión social es, paradójicamente, la extensión indefinida del diagnóstico de malestar psicológico que se atribuye cada uno, a duras penas renqueando tras el ideal soberbio. La inseguridad identitaria se percibe como depresión, inhibición, insuficiencia, inadecuación. Se difunde la clasificación de sujeto borderline para los infinitos casos de sufrimiento, de fracaso que se atribuyen a los bloqueos y a los obstáculos psicológicos del desarrollo expansivo, afirmativo de sí. Sin la norma, la que Brecht llamaba la voz del cura, que define la soberbia como un pecado, un sobrepasar los límites, la personalidad es sometida a una presión lacerante, sin precedentes: cada uno, en

su irrelativa singularidad, sujeta el alma al clavo de su propia autorreferencialidad nihilista, de su propia y solitaria autoevaluación e insignificancia. Y –última paradoja– no encuentra más vía de escape que imitar la imagen de los demás, posiblemente de un Yo socialmente logrado.

El único remedio al que resulta más sencillo recurrir parece ser el precisamente opuesto al aislamiento temerario del ángel rebelde: la tentación de cada uno es mimetizarse con cualquiera de los decorados de cartón piedra que abarrotan el escenario, con cualquier «imagen» a la que adherirse con un Sí mismo de prestado. En el universo de la autenticidad a toda costa, desde la soberbia del aparato arranca la instancia de un conformismo por lo demás planetario.

Pero vayamos por partes.

Dos ejemplos

Aquel joven directivo –vamos a llamarle Paolo (un nombre que significa pequeño, pero que perteneció a un santo que tenía una gran conciencia de sí y del poder derivado de la pertenencia a una nueva fe, por tanto, cierta soberbia, aunque fuera por delegación)– que vemos saliendo de una exposición de auto-móviles donde acaba de elegir un flamante coche, cuya deportiva y potente conducción, capaz de afrontar las insidias de carreteras imposibles, constituye la metáfora de la potenciación a ultranza de sus capacidades para afrontar los peligros, las aventuras, las asechanzas del mundo: ¿Es un soberbio? Con toda probabilidad va a conducir el coche por entre el tráfico de la ciudad, sofocante, pero en absoluto peligroso ni repleto de aventuras, como mucho por la utopista, camino de una estación turística más que concurrida. De modo que, ¿qué es Paolo? ¿Un manipulado o un soberbio? Por supuesto el megadispositivo económico, que pone a punto la metáfora justa para la persona justa, es, en sí, extrapoderoso y, por tanto, ya lo hemos dicho, soberbio y manipulador, pero, ojo, a su vez trata de poner en marcha la soberbia de Paolo: quiero distinguirme, no quiero ser como los demás que van despacio, con pequeños coches familiares, que revelan problemas de plazos y de seguros: ¡yo sí he llegado, tengo éxito! Incluso podemos pensar que esa imagen de sí mismo, de directivo de éxito, es también inducida: significa que Paolo ha asumido y hecho suya una «imagen» afirmativa (¡quizá estereotipada, de cartón piedra!): formar parte del grupo vencedor, que sabe vivir a lo grande, el de la espiral virtuosa: tengo amor por mí mismo, por eso tengo éxito, y al tener éxito, todavía tengo mucho más amor por mí.

¿Algún rasgo de soberbia, como negación del otro? Sí, efectivamente, le hace mobbing en la oficina a un joven menos aparente y muy capaz, del que habla mal con los jefes de manera indirecta, mofándose de sus virtudes anticuadas, de su descuidado aspecto. Y como Paolo es simpático, los jefes le secundan, humillan al colega y le promocionan a él. Sí, modifica balances sin ningún problema, seguro de vencer, de ser inmune a las investigaciones, seguro de tener éxito. Sí, de vez en cuando, para ser más brillante

que nadie, para hacer frases ingeniosas incluso al final de una pesada jornada de trabajo, esnifa un poco de cocaína, lo cual le permite sentirse a la altura de la imagen que tiene de sí mismo, de cerrar la gran jornada dándose algún homenaje con la chica con la que sale. Mejor sería decir la chica a la que usa. Ella está enamorada y él puede llevar a cabo las prácticas sexuales, un poco sádicas –todas ellas, como suele decirse, relacionadas con su propio miembro–, que ignoran las exigencias de ella y satisfacen su excitación. Sí, puede ser que se trate de un soberbio, vive en un delirio de omnipotencia.

En el parque que bordea la carretera hay otro joven. Nunca se quita los auriculares de su Ipod. Por las ropas que lleva, anchas y exageradas –también ellas a la moda, pero de una moda, como suele decirse, informal–, se ve que no forma parte del mundo del trabajo: todavía no o, al menos, no trabaja en ninguna oficina tradicionalmente organizada; quizá de horario flexible; podría tratarse, incluso, de algún creativo que nunca deja de pensar en el trabajo, incluso cuando parece estar en su tiempo libre; un colaborador autónomo. Uno que coloca en el mercado su propia creatividad, el conocimiento que tiene de los gustos de sus coetáneos y su valor depende de lo que consiga vender de su fantasía.

Sandro mira con desprecio, pero también con indiferencia a Paolo: no le envidia, en ningún caso llevaría la vida que presume que lleva Paolo. Desprecia su jerarquía de valores, le considera un fanático. De hecho se desprecian el uno al otro y hasta se ignoran.

Sandro evita compararse con él, evita la competición y disfruta de su música. Su palabra clave podría ser disfrute. Pero extrañamente no tiene muchas ganas de nada. Su novia le dice que es narcisista, regresivo y pasivo en el placer, le dice que los demás le importan un comino, y que lo mismo le pasa con sus propios proyectos, con sus relaciones, siempre plagadas de reservas. Se considera único. Tampoco participa en las competiciones. Prefiere evitar frustraciones. Y dolores. Apenas ha acumulado un poco de dinero, piensa en marcharse a un lugar agradable y disfrutarlo. Fuma hachís, que tampoco hace mucho daño, pero te lleva a soñar en el trip, con el Nirvana. De hecho Nirvana es su grupo de rock

preferido. A veces, con cierta frecuencia, está deprimido.

¿También Sandro tiene sus propios rasgos de soberbia? Quizá sí, aunque en forma diferente, menos evidente, insolente, menos cruel que la forma de Paolo.

Paolo, de la soberbia, tiene el rasgo del control, de la manipulación, del abuso del otro. Su afirmatividad le inclina hacia un Yo grandioso –la expresión parece remitirse a la vanagloria clásica de los soberbios–, una idea irrealista de sí mismo, mantenida gracias a los procesos de escisión y proyección al exterior de su debilidad, a un gran amor por sí mismo. Pero el fracaso está al acecho: los otros, que para él son cosas, espejos de su grandioso Yo, tienen diferentes deseos, quieren ser reconocidos y solo el delirio de omnipotencia le impide verlos. Tampoco el amor por sí mismo comporta satisfacción, porque ese Sí mismo al que ama es apenas una imagen, una figura prestada. No es su verdadero deseo, desde el momento en que no ha aprendido a escucharlo, a cultivarlo y, por tanto, no sabe cuál es. Su narcisismo tiende a transformarse en sociopatía: triunfar sobre el otro, infligiendo mortificación, violencia sin pasión. La concentración en el propio Yo culmina en la indiferencia total respecto de los demás, en la negación de la empatía. El hombre en el castillo, de Philip K. Dick, describe al soberbio que avanza en un mundo vacío. Si la vida le ignora, la respuesta es el rechazo de la relación, como si el otro no existiera. La negación de la empatía me parece, precisamente, ese rasgo que, con Ulrich, habíamos reconocido como el elemento que transforma la afirmación de sí en una culpa, un pecado: desconocer y mortificar al otro, hacercomo-si-estuviera-muerto, en ausencia de empatía.

En Sandro, en cambio, la excesiva afirmación de sí parece que se haya convertido en repliegue sobre sí mismo, mientras que la negación del otro se convierte en una relajación de los nexos, un corazón de invierno, indiferente y apático.

Sandro es soberbio, si es que llamamos soberbio a quien se retira de la dimensión pública para instalarse en su propio Paraíso privado, a quien busca su salvación personal y responde a las exigencias de pequeñas utopías propuestas por los cultos new age, que instan a la búsqueda del auténtico Yo, la autenticidad, huyendo de los deberes y de la represión edípica. Apenas si ve otra cosa que sus propios

derechos, la propia esfera de sus placeres e incumbencias.

Sin deberes, sin deudas, sin cargas: Sandro es el narciso de nuestros días. Está preso de sí mismo, muy preso, y eso se traduce en una despreocupación por la realidad, un comportamiento que escapa de las frustraciones, evita compromisos irreversibles, prefiere la anulación, la reserva. Me recuerda a la soberbia de la ironía, sin la ironía : pero con la distancia, la ligereza rayana en la indiferencia y a la que –¿recordáis?– persigue una sombra de desesperación cuando, como ocurre en este narciso, no se abre a la utopía, a la tensión moral. ¿Dónde está la soberbia en un tipo que parece contentarse con lo que tiene? Está precisamente en la «reserva», en una potencial infidelidad respecto de su propio pasado, de la memoria, de los compromisos. Las expectativas, las exigencias, las necesidades del otro no existen, no se ven. Es la infidelidad con las relaciones, pasiva, átona, indiferente: este egotismo solitario es lábil, bien asentado y, sin embargo, evanescente. Y se hace evidente la soberbia en el sutil comercio con la muerte que revela su disfrute retrógrado y solitario.

Por supuesto, nadie se toma el trabajo de condenarles, ni a Paolo ni a Sandro, por soberbios; lo que se les dice desde que eran pequeños es: vive tu vida sin preocuparte de nadie, hazte con lo máximo que puedas. Y, además, no hay ningún contrato que firmar. Ningún Mefistófeles le pide el alma ni a Paolo ni a Sandro. ¿Cómo van a saber ellos que son soberbios?

Pues bien, tendrán que interrogarse a sí mismos, cada uno de ellos en la fragilidad de su propia privacidad. ¿Dónde quedan los demás si el juicio es absolutamente interior a cada uno de nosotros? ¿Cómo se las arreglan para volver a formar parte del juego? Efectivamente, los demás, ya lo hemos visto, no existen: o son aplastados porque constituyen un obstáculo, o son usados, puede que se use solo una parte de su cuerpo, para obtener placer o, simplemente, como para Sandro, son irrelevantes, inexistentes, desligados. En eso consiste la soberbia, toda la soberbia, pero evidentemente, ambos carecen de la perspectiva necesaria para verla.

¿Y si no se sienten potenciados, si por el contrario tanto el autopoderoso como el trabajo libre y creativo fueran incapaces de

eliminar en Paolo esa sensación de inadaptabilidad que esconde bajo su propia imagen de vencedor, en Sandro un profundo cansancio depresivo que le vacía la mente y le mantiene en una especie de náusea? Entonces uno y otro formularán una autovaloración de depresión, de caída de la autoestima y acabarán, si pueden, puesto que no es barato, en un tratamiento psicológico o psicoanalítico.

Cambio de lenguaje: el saber del alma

Con Paolo y Sandro he recurrido al léxico de la psicología: autoestima, imagen ideal de sí, depresión, angustia, poder, narcisismo, regresividad, sadismo. He tenido que hacerlo.

Porque se trata del léxico que se usa en nuestros días para pensar en las pasiones del alma, pasiones que antes clasificaba y valoraba la religión, la filosofía o la moral social. Incluso si –como ya hemos visto– asistimos a la renovación de la pregunta más estrictamente filosófica y moral sobre estos temas de la identidad y de la culpa del hombre, como si la psicologización fuera una indebida desviación, en sentido banalmente terapéutico, de su carácter trágico. En cualquier caso, mi punto de vista es que si la versión banalizada de la terapia justifica esta desconfianza y sobre esos mismos términos se lleva a cabo una medicalización y normalización, el psicoanálisis más serio asume plenamente la complejidad del sujeto, abriéndose, puede que a su pesar, al tema filosófico y moral, y respeta su tragicidad existencial. Los lenguajes, por tanto, se entrelazan y se remiten recíprocamente el uno al otro.

¿Cómo se indaga hoy acerca de las pasiones humanas? ¿Cómo se clasifica hoy un soberbio en el Dsm-IV, Diagnostic and Statiscal Manual of Mental Disorders?

La pregunta es provocadora pero importante, desde el momento en que nuestro tiempo es un tiempo de la psicologización de las pasiones, que parte, recordémoslo, de un objetivo de normalización (donde la normalidad es la expansión de sí y el bienestar psicológico) y de liberación de «bloqueos» (que impiden esa potenciación de sí).

El Dsm-IV, en realidad, no clasifica más que –con una inversión que ya he señalado– comportamientos que se desvían en relación con esa presunta normalidad psíquica que es la autoestima, el amor por sí mismo y la autorrealización. Y determina el margen de comportamiento correcto.

De los tres grandes saberes del alma –psicología, psiquiatría y psicoanálisis– quizá sea el psicoanálisis el que más duda en señalar ese margen, consciente del carácter de proceso indefinible entre lo normal y lo patológico. Por otra parte, precisamente el lenguaje del psicoanálisis es el más banalizado, el más inflacionado y traicionado por las versiones de divulgación, por la apuesta más o menos autoirónica del corazón.

La psicologización psiquiátrica de esa doble vertiente que caracteriza a la soberbia: excesiva afirmación de sí (un Sí grandiosos) y negación del otro (sociopatía), es significativa: el comportamiento de que se trata se clasifica en la categoría de trastornos de la personalidad (Dsm-IV), como trastorno antisocial (exsociopatía, expsicopatía) y/o como trastorno «borderline» narcisístico e histriónico, con su relativa lista de criterios para denotar al sujeto: incapacidad de acomodación a las normas sociales y legales, intento de aprovecharse de los demás, convicción de disponer de derechos especiales, falta de remordimiento, indiferencia en relación con el daño infligido, deshonestidad en la consecución del beneficio o del placer personal (nótese la diferencia: Paolo, por supuesto, es un borderline), agresividad, inobservancia de la propia seguridad y de los otros, irresponsabilidad en relación con los compromisos (este sería Sandro).

En la observación empírica sale a la luz un tipo que no ha interiorizado la norma. Mi perplejo pensamiento me lleva al ángel Lucifer que no ha reconocido la norma jerárquica de su Creador, a Adán que no reconoce la orden divina, a Antígona que no reconoce la ley del Estado y sigue a su demonio-justicia, a Robespierre que ignora el orden social del Ancien Régime, a Eichmann que no reconoce la pertenencia común de los judíos al género humano. ¡Perplejidad y desilusión!

Diferente es la aproximación del psicoanálisis que, como ya he dicho, duda en clasificar y objetivar. En nuestro recorrido alrededor de la soberbia, ya nos hemos encontrado más de una vez con rasgos y comportamientos que pueden leerse en un registro psicoanalítico. No hay que sorprenderse: la soberbia afecta al ser, a la identidad, de manera que está ligada al proceso a través del cual uno llega a su

transformación en sujeto. Proceso que en el psicoanálisis se nos narra de tal manera que las dimensiones de culpa y de pecado, las pulsiones autodestructivas, la afirmación de sí mismo y la negación del otro, el amor que se invierte en odio o viceversa, la pulsión de control, el placer del sufrimiento, la complacencia en la autoflagelación –rasgos todos ellos significativos del carácter secreta o evidentemente soberbio– se convierten en estructurales, constitutivos de la vida psíquica. Una vez salvada de la banalización optimista, la visión freudiana capta todo el carácter trágico, la sombra maléfica de la soberbia, cósmica y metafísica y la transporta a ese áspero campo de desafío y de batalla que, superadas las externalizaciones dicotómicas, se instala en el alma del hombre. Deja penetrar en los cuerpos animados de cada uno de los individuos la instancia de la culpabilización avanzada antes por Dios, luego por la sociedad: más aún, la enraíza en el interior de la psique considerándola un dispositivo que favorece, si se mantiene en sus justos límites, el proceso de identificación. La afirmación de sínegación del otro, la culpabilización y simbolización, la dependencia-autonomía se adquieren en un doloroso y necesario proceso de formación del Yo.

Sin embargo, este recorrido, hoy, está desviado. Se experimenta, más bien, una realidad postedípica, donde el límite, con rol estructurante de la personalidad, tanto en el sentido represivo y civilizador como en el sentido del conflicto antiautoritario y soberbio se ha vaciado y empobrecido. El desafío, transferido al interior de la psique, no tiene lugar, ya no encuentra la autoridad moral-social representada por el Super-Yo que era capaz de dar lugar a subjetivaciones disciplinadas y/o rebeldes.

Que tras el desafío arrogante de Stavrogin o Ivan Karamazov, de Akab, incluso hasta detrás y en el interior de Ulrich pueda haber una interdicción paterna o social que transgredir, es bastante plausible y puede que banal. La psicología en una sociedad disciplinada y neurótica, edípica y represiva, proporciona un buen soporte a la definición de comportamiento soberbio, en cuanto desafío, en cuanto subjetivación antagonística.

También el Ángel, el mismo Adán, Fausto también, son legibles en clave psicoanalítica y llegan a ser convincentes, cuando menos

fascinantes y más previsibles si se remiten a Edipo, a ese que Gilles Deleuze, con una buena dosis de desprecio, llamaba su teatrillo familiar…

El problema es que al hombre de hoy le resulta difícil reconocerse en el sujeto psicoanalítico tradicional, con sus rasgos de soberbia edípica, la insistencia en el Yo y el impaciente desafío a la Ley del Padre. El padre está ausente, la prohibición de la Ley, que obligaba a la simbolización, a la identidad que se separaba a través del desafío y, de esa manera, señalaba la trasgresión de la vieja soberbia.

A Edipo le ha sucedido Narciso.

El conflicto (con la autoridad, con el Padre) y el deseo de ocupar su puesto han dejado el campo libre al déficit (de autoridad, Padre). La pasión por sí mismo crece sin obstáculos y los límites realistas, que los hay, los elimina, tal y como hace Sandro, o los manipula en función de sí mismo, como hace Paolo.

Un auténtica tragicidad, es decir, una imposibilidad de conciliación y de desarrollo se ha sobrepuesto a la experiencia de la culpabilidad. Sentirse culpable podría ser un lujo: implica de hecho una definida condición ontológica, una identificación lograda a través del conflicto, el desafío. Ni políticos con delirio de omnipotencia, ni manipuladores perversos, ni arrogantes de cualquier tipo parecen tener sentido alguno de culpa. El flujo de deseos, placeres, emociones, destinados a orientar las opciones –con frecuencia estimulados a través del uso de drogas– da lugar a experiencias rápidamente disueltas por la corriente incesante, contradictoria, de los estímulos. La redundancia oculta el vacío: las necesidades inducidas cubren la responsabilización del deseo que, a través del enfrentamiento, el obstáculo, tendría que empujar a la individualización, a la identificación consigo mismo.

Una socialidad de tipo maníaco bien asentada como la de Paolo no es más que soledad. La desnudez física y moral, este soy yo, grandiosamente exhibida, se transforma en imagen de cartón piedra, en máscara. Alguna práctica de solidaridad, sin contacto directo, vía sms, no puede esconder el desinterés de Sandro, la falta de indignación, la indiferencia.

El psicoanálisis nos advierte que Paolo y Sandro, probablemente, nunca han tenido la posibilidad de interiorizar las presencias edípicas, arrastrados por el carácter tumultuoso afectivo-sensorial de un ambiente símil-materno que acabarán recorriendo y reproduciendo. Son sujetos frágiles y depresivos –que parecen lejanos a años luz de las formas de soberbia que hemos conocido–, personalidades narcisísticas, que oscilan entre el enamoramiento de la imagen de sí (no el real y auténtico Sí con el que han perdido todo contacto: para Paolo la imagen de vencedor, siempre; mientras que Sandro se ve creativo, anárquico) y la incapacidad de toda empatía, la indiferencia respecto del dolor del otro, la caída en picado del deseo y de la pasión (fig. 13).

Ya no relampaguea la aspiración luciferina a la gloria –la soberbia, a este respecto, nunca dejó de ser una pasión–, sino una lógica emocionalmente pobre que excluye cualquier otra instancia que interfiera con el propio diseño; y que lleva a la aniquilación del otro sin odiarle, sin escrúpulo moral, en la más absoluta autorreferencialidad (fig. 12).

El aspecto nuevo, quizá preanunciado en la soberbia del burócrata nazi, tipo Eichmann, reside precisamente en esa negación de la empatía, en la inhóspita apatía respecto del otro y, una vez más, en la propia separación. Insensibilidad, «rotura de nexos», que se viste de gris, llevando a cabo humillaciones, prácticas discriminatorias, crueldades. Paradójica pasión apática, carente de estética: no hay motivos, razones para el desprecio del otro, lo que hay, más bien, es un no sentir, un integral enclaustramiento en sí mismo, una integral autorreferencia. Una estética fría de la exterioridad y de la distancia. Podríamos imaginarnos un fondo similar al gélido, inmovilizado, de las obras del hiperrealismo americano.

Günther Anders hablaba de manera premonitoria de incapacidad para tener angustia. Y también de la incapacidad para advertir la desesperación a partir de la cual podría nacer el despertar de la responsabilidad. Ceguera e indiferencia, atrofia de las sensaciones emotivas de las que se servía la condena del pecado.

Soberbia, delirante «pasión por ser»

He dejado espacio al léxico psicoanalítico porque es el modo más difundido de hablar de las pasiones del alma. Si dejamos a un lado su engañosa banalización –engañosa en la medida en que nos desvía–, el saber psicoanalítico sobre el alma enlaza con la mirada filosófica y moral sobre la condición humana y su intrínseca y estructural tentación de soberbia. Ambos nos advierten de que el exceso está tanto inscrito en la naturaleza humana, en cuanto tensión más allá del límite, contra los otros que hacen las veces de límite, como dentro del hombre, empujándole trágicamente hacia la derrota. El hecho de que actualmente se haya retomado el interrogativo filosófico responde, precisamente, a la radicalidad metafísica y existencial de la soberbia que se coloca al margen de los prudentes discursos sobre el Bien y sobre lo Útil y al margen también de esos otros acerca del Bienestar psicológico, el estar bien consigo mismo, criterio económico de la psicoterapia. Ya no se trata de moralidad ni de conveniencia, sino de Ser, de condición humana. No por casualidad el soberbio siempre corre el peligro de su propia perdición y quizás hasta se sienta atraído hacia ella. O todo o nada.

Quisiera, en estas últimas páginas de mis reflexiones, recuperar el poder y el carácter trágico de esa soberbia condición del hombre, tan fatídica, tan amenazadora.

En su historia, la soberbia se ha revelado una pasión ontológica, una pasión por ser, una pasión de la identidad. El soberbio lo apuesta todo sobre quién es él mismo. Una pasión por la identidad no puede darse más que en comparación con el Otro. Pero esto no significa envidia. La conexión con la envidia, que fija la mirada en la imagen del otro o sobre sus cosas, es importante, pero también engañosa, precisamente engañada.

La soberbia que resuena y se amplifica en sí misma, negando cualquier tipo de empatía, muestra más bien su naturaleza de amor/odio: amor por la propia perfección, por el carácter completo de esa perfección, y odio por no tenerla, odio dramático por el Otro que, limitándole, le impide ser amor total y perfecto. Y prevalece el

odio porque la soberbia no es amor de sí mismo pacificado. Odio, por tanto, hacia la imperfección del propio ser, odio proyectado sobre ese todo o ese Otro cuya mera existencia nos contamina con la imperfección. Lucifer es la furiosa negación del orden imperfecto, pero contra un orden imperfecto grita también el gesto de Robespierre o la ascesis del padre Sergio.

El hombre, en su soberbia, manifiesta un delirante deseo de transformación radical de su propia condición de hombre, hacerse igual a Dios, convertirse en fundamento de sí mismo. Que es como decir una realidad Una, única, toda bajo control.

Por eso el Ángel se juega el todo por el todo para que surja Dios de sí mismo. Del mismo modo se comporta el hombre. Pero la realidad no se deja integrar. Chirría y la asimilación en el Uno siempre está destinada al fracaso. El resultado siempre es la derrota. El soberbio siempre pierde.

Podemos pensar que quizá esta apuesta por perder está inscrita en el deseo humano como inscrita está la tensión por ser Uno. Se filtra siempre en las historias megalómanas y furiosas de los soberbios: casi parece que les llame y les atraiga un remolino de perdición. Ese pecado quizá se considere el más grave, precisamente porque genera el angustioso reconocimiento que la expansión de sí, el deseo, la voluntad de vivir y de ser el primero y único se someten secreta e ineluctablemente a la pérdida de sí: quizá trabajen para perderse.

La desintegración y la pérdida se revelan como el código escondido de la aspiración soberbia a ser causa sui, a no depender, a basarse en sí mismo, a conformarse en la realización de sí. De manera que el soberbio infringe el sano equilibrio del principio del placer-principio de realidad y, ciego –el ate de Esquilo– se arroja en picado hacia su propio triunfo que siente que es el fin. Su decisión subvierte la ética utilitarista de la que parecía impregnada el mismo psicoanálisis, en dirección a la desmesura, al exceso y, por tanto, a la derrota.

Vuelvo a acordarme de Antígona, esa sensación que deja de transgresión, de sobrepasar algún límite, traspasar algún umbral que la separa…, ¿de qué? No parece que el objetivo final sea Dike,

la justicia, sino la pasión por anular la propia separación, de confundirse con la nada. Su hybris fuerza el límite de la Ley con tal de perseguir su pasión hasta el infierno. Afirmación de sí que revela su inquietante afinidad con la muerte, con el oscuro abismo de la aniquilación. Pero también Fausto parece que quiera perderse, a pesar de que lo único que quiere es el poder, a pesar de que no hable más que de crecimiento, de intensificación. Así ocurre con Raskolnikov, así con la danza dionisíaca de Zaratustra y la atracción fatal de Ulrich por las naturalezas muertas.

Y esa pasión por perderse, confundirse con el todo, se confirma también en el momento afirmativo/negativo del enfrentamiento con el otro. En ese enfrentamiento, ya lo advierte el psicoanálisis, no hay dialéctica: no hay otros diferentes más que interiores a sí mismo. Solo hay una escena, la del alma, y todo está dentro, como en el delirio del soberbio.

Sobre el Otro que denigramos, que excluimos como inferior, infecto, proyectamos una parte de nosotros, débil, dolorosa, que rechazamos porque hace sombra a la perfección de nuestra imagen ideal, porque es la prueba de nuestras carencias, de nuestra imperfección y porque desmiente nuestra pretensión de perfección, de no dependencia de nadie. Pero si el horror que vemos en el otro no es más que nuestra propia limitación proyectada al exterior, ¿cómo se conectan el desprecio, la expulsión, la negación con ese énfasis en el amor de sí mismo, esa hipertrofia del Yo, que parece características de la soberbia? Para comprender es preciso no horrorizarse de las propias contradicciones del alma: en la dinámica del amor narcisista (amor por sí normal/patológico) son el enigma y la ineliminable raíz de la negación del Otro. Como Lucifer, en la primigenia escena de la soberbia estaba enamorado de Dios y trataba de identificarse con Él, quería «ser» él, pero no podía, de modo que esa derrota es el destino de todos.

La soberbia es un modo de hablar de la condición humana, una condición de carencia, de herida, pero también de amor excesivo, absorbente, fusionalidad que se invierte en rechazo, odio, aniquilación. Esa es la soberbia del ángel, la del monje virtuoso, la del revolucionario, la de Akab y esa otra tanto más mezquina, pero igualmente obsesiva, igualmente prisionera de un delirio de

exclusión, de perfección, de sin-comparación, de los tantos y tantos irritantes, arrogantes, cínicos y violentos a los que calificamos de soberbios. El amor que no tolera ser diferente y estar separado de su objeto se extiende como una mancha de aceite que ocupa toda la escena y se convierte en odio, en intolerancia respecto del otro, que resiste y permanece fuera de control. La soberbia que parece pasión por la separación, por la distancia, por la apostasía, se revela pasión frustrada por el ensimismamiento, por la integración.

Pero el otro, aunque derrotado y aplastado, sobrevive, se resiste a dejarse aniquilar, vuelve a ser límite hostil, oposición, resistencia.

La afirmación de absoluta autonomía del soberbio, el pretender ser causa de sí mismo, está colgada del hilo del otro al que odia, porque desmiente su unicidad. El hecho de que el otro –ese que doloroso, humillado acabará diciendo: «¡eres un soberbio!», el otro al que un trozo frágil de nosotros se confía– permanezca fuera, ajeno e ingobernable, no controlable, significa que la asimilación en esa única mancha oscura de aceite del Yo que todo lo ocupa –que podría ser tanto el absoluto disfrute, la función regresiva al punto cero, al Nirvana, como la muerte, la disolución– resulta imposible de alcanzar. Me atrevería a decir que la salvación del soberbio, su posibilidad de sobrevivir y no ser absorbido en la burbuja de su mismo Yo, en la despiadada pasión por ser aniquilado, por la pasión de muerte –la del satánico Kurtz del corazón de las tinieblas– estriba en la supervivencia del otro, en su capacidad para no morir todo y del todo.

Si el otro resiste, la dimensión ética es todavía posible. Puede hablarse de bien y de mal, de dimensión ética de la soberbia, que después de todo es un pecado, solo si la aniquilación del otro no se logra, y si el soberbio es de nuevo arrojado a la realidad y a sus limitaciones. Efectivamente, es solo posible si se le obliga a ver, a reconocer y a aceptar la realidad, es decir, la alteridad del otro. Es decir, si luego el Otro sobrevive al desprecio, al odio asimilador y negador, si la realidad no es negada por la paranoia, si acepta al Otro, al Mal y a la contingencia dentro de sí.

La soberbia es una culpa ontológica, no ética: precisamente como decían los Padres de la Iglesia y como habían intuido los trágicos griegos, tiene que ver con el destino y con la raíz de la ética del

futuro. Solo cuando dejamos atrás la soberbia, aceptamos la existencia del otro (es decir, nuestros límites, nuestro carácter finito), iniciamos la ética y la relación entre los hombres.

El círculo se cierra

Quisiera, a modo de conclusión, remitirme una vez más a una escena mítica, esa que Sófocles representa en las dos tragedias que dedicó a Edipo, arquetipo del hombre. Efectivamente, me parece que si la soberbia se ha revelado como una condición del ser humano, estas dos tragedias dibujan, al mismo tiempo, un recorrido de sufrimiento, de retorno a la tierra y a los afectos, un recorrido de aceptación de los límites, a través del cual cada uno de nosotros puede llegar a convertirse en sí mismo. Se es soberbio porque se es hombre, pero es preciso abandonar la soberbia para llegar a ser hombres.

Al principio de nuestro recorrido a través de la soberbia he recordado el Edipo rey: aquí Edipo es un héroe y su «heroica» culpa es hybris, altivez, titanein, tendencia a ir más allá de los límites. Es héroe, portador en grado máximo del talento que distingue al hombre del resto de los animales y le hace superior, soberbio: la inteligencia, la razón. Su desmesura tiene origen en su consciencia hipertrófica, prometeica, luciferina del propio intelecto gracias al cual, rechazando el contacto, la lucha corporal, la sangre y el sudor, se enfrenta al monstruo, a la Esfinge, y tal como pone de relieve Roberto Calasso, sin tocarla, la mata. La tragedia del Edipo rey no es la del parricidio y del incesto, que tienen lugar sin consciencia del juego cruel del destino, sino la tragedia del orgullo desmedido del espíritu y del intelecto que nada quiere saber de destino ni de cuerpo. Esta es la clave del poder de Edipo que, por aquel enigma resuelto sin más medios que su inteligencia, llega a ser rey. Y reina con sabiduría. Y cuando estalla la pestilencia se dispone a buscar la solución con la conciencia de su propio ingenio racional. Conocer, investigar, comprender, razonar, deducir: está firmemente convencido de llegar a descubrir al impuro que con su mera presencia provoca la muerte de Tebas. La tragedia de la arrogante seguridad en sí mismo pasa con rapidez, acompañada de nuestra consternación, cargada como está de trágica ironía. Nosotros sabemos lo que él no sabe: que Edipo utiliza su lucidez investigadora para sacarse a sí mismo de su propia guarida, para descubrir la profunda herida que le ha reservado el destino, para

correr al encuentro de la autoaniquilación para aprehender la infausta realidad de la condición humana. Una vez más aparece, como sombra de la soberbia, una secreta pulsión de muerte, de autodestrucción. Edipo no ve la verdad, preso todo él de la orgullosa autosuficiencia de su racional perspicacia, resolverá el misterio como resolvió el misterio de la Esfinge. Como siempre en las escenas de la soberbia, apenas si un instante separa la luz de las tinieblas, el instante en el que todo se hace claro y de golpe su vida se rompe en mil pedazos. La luz de la visión, ahora blanca y limpia, en un instante se oscurece para siempre. Edipo se ciega con las hebillas de la túnica de mujer-madre Yocasta y su decisión suicida. Edipo creía haber derrotado a la bestia, al monstruo, al enigma que tenía enfrente, en el exterior, cuando, en realidad, va a ser la bestia que anida en su corazón la que salga, ladrando, mordiendo, hiriendo, al fin alcanzada en su propio alucinante recorrido hacia la verdad. A Edipo le corresponde ahora descubrir que no basta con el espíritu, con la agudeza de su ingenio, para derrotar al devorador poder del inconsciente, la dolorosa complejidad de nuestra vida: el rey Edipo tiene que descubrir que no somos dueños de nuestra vida. Y la lucha con el enigma, el descubrimiento de la verdad que el soberbio no ve, tienen que reconducirse a través del dolor, el sufrimiento, el incesante peregrinar del que la segunda tragedia, Edipo en Colono, nos habla, no a través de la razón. El yo soberbio ha perdido el contacto con su parte terrenal, con la realidad de los instintos, ha perdido la consciencia de su naturaleza doble y finita.

La soberbia es un pecado de la verdad del ser, no quiere constatar quiénes somos, no quiere ver, es ciega, delira, se cree omnipotente, pura, indemne al mal, confiada en sí misma como era Edipo, sabio tirano de Tebas. Incapaz de ver en su propio interior, en su pasado, en su inconsciente, la aventura a la que estaba destinado. Solo a través de la pasión y la mutilación, el sacrificio y el exilio, la miseria y el desprecio por los demás, Edipo conseguirá en Colono la verdad última y pacificada y alcanzará plenamente su dignidad; sin excederse en su sentido de culpa, tendrá su sagrada dimensión de auténtico vidente, de verdadero hombre. Ha sido preciso que perdiera la vista para reconocer la realidad interior que le condiciona. Solo con la sumisión y la pasividad puede vivir Edipo. El Yo redimensionado por el sacrificium intellectus, humillado en su soberbia, se abre al otro de sí, sacrificando la actitud unilateral.

En la segunda bellísima tragedia que Sófocles dedica al héroe, Edipo en Colono, el viejo que había sido poderoso y soberbio, ha estado vagando, ciego y pobre, con el único apoyo de Antígona, pide poco y con poco se conforma : se trata de un héroe doliente. El enigma de la Esfinge –para el que Edipo había encontrado una solución apolínea y racional, «es un hombre»– se cierra con la sumisión al dato que reconoce en sí al monstruo, al sufrimiento, al dolor. Cuando Ismene, la hija, le anuncia que los tebanos que le han expulsado tendrán necesidad de él, su respuesta es débil, consciente del dolor sufrido: «¿Cómo podrán obtener el bien de un hombre como yo?» «En ti –responde Ismene, remitiéndose al vaticinio– reside el poder de Tebas.» Entonces el viejo rey puede decir, conociendo que es necesario recorrer para ser hombre: «¿Cuando ya no soy nada, entonces soy hombre?»

Nota bibliográfica

Para recorrer la definición judeo-cristiana de los pecados y por tanto de la soberbia: La Sagrada Biblia : Génesis 1-11; Isaías 14; Libro de los proverbios 6; 18; 11; 13; 16; Apocalipsis 12; Nuevo Testamento : Mateo 11; 18; 19; Lucas 18; Cartas de San Pablo, La sagrada Escritura, vol. 2, Nuevo Testamento, Hechos de los Apóstoles, Cartas de San Pablo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965; Agustín Santo Obispo de Hipona, Obra completa en 2 vol., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: La ciudad de Dios, Madrid, Tecnos, 2010; Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre el mal, Barañain, Navarra, Eunsa, 1997; Summa teológica, Valencia, Unversidad de Valencia - Servicio de Publicaciones, 2000; Cassiano, Colaciones, 2 vol., Madrid, Ediciones Rialp, 1998. Gregorio I, Papa santo [Gregorio Magno]. Libros morales, 2 vol., Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1998 / 2004, a propósito de los cuales véase: C. Casagrande y S. Vecchio, I sette vizzi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo, Torino, Einaudi, 2000; W. M. Green, «Initium omnis peccati superbia»: Augustine on pride as the First Sin, Berkeley University of California Press, 1949.

Las tragedias griegas que se citan son: Esquilo, Prometeo encadenado, en id., Tragedias, Madrid, Gredos, 1986[2]. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Sófocles, Edipo rey, Antígona, Edipo en Colono, en id., Tragedias, Madrid, Gredos, 1981, cuarta reimpresión, traducción y notas de Assela Alamillo.

En el texto se hace referencia a obras literarias muy conocidas: J. Milton, El paraíso perdido, Madrid, Espasa Calpe, 2003, introducción de Fernando Galván, traducción Esteban Pujals; J. W. Goethe, Fausto, Madrid, Alianza Editorial, 2006, traducción de José Roviralta; H. Melville, Moby Dick, Madrid, Alianza Editorial, 2005, traducción de Maylee Yabar-Dávila; F. Dostoievski, Crimen y castigo, Madrid, Cátedra, 1996, edición y traducción de Isabel Vicente; Los demonios, Madrid, Alianza Editorial, 2000, traducción de Juan López-Morillas; Los hermanos Karamazov, Madrid, Alianza Editorial, 2011, traducción de Augusto Vidal; Lev N. Tolstoi, El padre Sergio, Madrid, Rey Lear, S.L., 2009, traducción de Bela

Martinova; J. Conrad, El corazón de las tinieblas, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pró-logo y notas de Araceli García Ríos, traducción de Araceli García Ríos e Isabel Sánchez Araujo; Robert Musil, El hombre sin atributos, Barcelona, Seix Barral, 2007, traducción de José María Sáenz; y también: H. Fielding, Tom Jones, Madrid, Cátedra, 1987, traducción de María Casamar, edición de Fernando Galván; A. Manzoni, Los novios, Madrid, Cátedra, 1986, edición y traducción de Nieves Muñiz; N. Hawthorne, La letra escarlata, Madrid, Valdemar, 2002, traducción de Mauro Fdez. Armiño; G. D'Annunzio, El placer, Madrid, Cátedra, 1991, edición y traducción de Rosario Scrimieri; id., El triunfo de la muerte, Barcelona, Alfabia, 2011, traducción de María Salud Jarilla; M. Proust, En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann, Madrid, Alianza Editorial, 1996, traducción de Pedro Salinas; F. Kafka, Diarios (1910-1923), Barcelona, Lumen, 1991, traducción de Feliu Formosa. Puede resultar oportuna profundización: D. A. F. Sade, Las ciento veinte jornadas de Sodoma, Barcelona, Tusquets, 1991, traducción de Joaquín Jordá.

En relación con las pasiones/pecados, a modo de introducción: R. Bodei, Geometria delle passioni [traducción al castellano de José Ramón Monreal, Una geometría de las pasiones. Miedo esperanza, felicidad: filosofía y uso político, Barcelona, El Aleph, Muchnick Editores, S.A., 1995]; S. Vegetii Finzi (ed.), Storia delle passioni, Roma-Bari, Laterza, 1995; S. Natoli, Dizionario dei vizzi e delle virtù, Milano, Feltrinelli, 2005; U. Galimberti, I vizzi capital e i nuovi vizzi, Milano, Feltrinelli, 2006; G. Ravasi, Le porte del peccato. I sette vizzi capitali, Milano, Mondadori, 2007.

Acerca de la soberbia sociopolítica las referencias en el texto provienen de: Th. Hobbes, Elementos de derecho natural y político, Madrid, Alianza Editorial, 2005, traducción de Dalmacio Negro Pavón; id., Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Editorial, 1989, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo; A. de Tocqueville, La democracia en América, Madrid, Aguilar, 1989, traducción de Dalmacio Negro Pavón; id., Discursos y escritos políticos, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005; A. Harendt, Los orígenes del totalitarismo, Madrid, 2006, Alianza Editorial, traducción de Guillermo Solana; id., Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la

banalidad del mal, Barcelona, Lumen, 2001, traducción de Carlos Ribalta; C. Einstein, Lo snob e altri saggi, Napoli, Guida, 1985; V. Jankélévitch, La ironía, Madrid, Taurus Ediciones, 1986, traducción de Ricardo Pochtar; R. Esposito, Male, en Nuovi pensieri sulla politica, Bologna, Il Mulino, 1993; AA.VV., Il male político, la riflessione sul totalitarismo nel Novecento, edición al cuidado de R. Gatti, Roma, Città Nuova, 2000; T. Todorov, Memoria del mal, tentación del bien, Barcelona, Ediciones Península, S.A., 2002, traducción de Manuel Serrat Crespo; AA.VV., I concetti del male, edición de P. P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002; M. Hardt y A. Negri, Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Milano, Rizzoli, 2002; P. P. Portinaro, Il principio disperazione, Tre studi su Günther Anders, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Entre los numerosos filósofos que han hablado de la soberbia, en su mayoría insertándola en la reflexión sobre el mal, citamos aquí a aquellos a los que explícita o implícitamente nos hemos referido en el texto: B. Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Editorial Trotta, 2009[2], traducción de Atilano Domínguez; David Hume, De los prejuicios morales y otros ensayos ; id., Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, Barcelona, Anthropos Editorial, 1990, edición y traducción de José Luis Tasset; id., De la moral: tratado de la naturaleza humana, Barcelona, Ediciones Folio, 2007, traducción de Félix Duque; F. Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie; Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro, en Nietzsche, Barcelona, Gredos-RBA coleccionables, 2014, traducción de José Rafael Hernández-Carlos Vergara; J. P. Sartre, El ser y la nada, Madrid, Alianza Editorial, 1989, traducción de Juan Valmar; Paul Ricoeur, Finitud y culpabilidad, Madrid, Trotta, 2004, traducción de Cristina Peretti et al.; id., El mal: un desafío a la filosofía y a la teología, Madrid, Amorrortu ediciones, 2008, traducción de Irene Agoff.

En relación con la lectura psicoanalítica de la soberbia: S. Freud, Introducción al narcisismo y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 2012, traducción de Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid; id., Más allá del principio del placer ; Psicología de las masas

; El yo y el ello, Barcelona, RBA coleccionables, traducción de Luis López Ballesteros y Luis de Torres. Sobre la angustia de la separación: M. Klein, Algunas reflexiones sobre la Orestíada (1963), en Envidia y gratitud y otros trabajos, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988, luego incluido en Melanie Klein, Obras completas, Barcelona, RBA coleccionables, vol. II, pág. 10, traducción de V. S. de Campo et al.; O. Kernberg, Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, traducción de Stella Abreu; J. Laplanche, Vida y muerte en psicoanálisis, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; H. Kohut, La restauración del sí-mismo, Barcelona, Paidós Ibérica, 1980, traducción de Noemí Rosenblat. Sobre el carácter regresivo del narcisismo en relación con el Paraíso perdido (pero con la escisión del Nirvana a partir de la pulsión de muerte): B. Grunberger, Il narcisismo: saggio di psicoanalisi, Torino, Einaudi, 1998; A. Green, Narcisismo de vida, narcisismo de muerte, Buenos Aires, Amorrurtu, 1995; James Hillman, Spring Publication, en colaboración con The Dallas Institute of Humanities and Culture está publicando la obra de Hillman en 10 volúmenes, de los cuales el vol. 6 es Mythic Figures, y el vol. 8, Philosophical Inclinations ; en la interpretación propuesta tiene un peso notable la lectura de J. Lacan, El Seminario, Libro VII. La Ética del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, y El Seminario, Libro XX, Encore, Buenos Aires, Paidós; una penetrante reconstrucción sartriano-lacaniana de la pasión del odio, muy significativa para el discurso de la soberbia, en Massimo Recalcati, Sull'odio, Milano, Brumo Mondadori, 2004.

En clave clínica: Dsm-IV (t.r.), Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, Masson, 2002, y Joel Paris, Borderline personality disorder A multidimensional approach, Washington, DC, American Psichiatric Press.